

罗尔斯著作集

政治哲学史讲义

[美] 约翰·罗尔斯◎著

杨通进 李丽丽 林 航◎译



中国社会科学出版社



政治哲学史讲义

ISBN 978-7-5004-9439-3



9 787500 494393 >

定价：66.00元

▼
—— 罗尔斯 著作集 ——



政治哲学史讲义

[美] 约翰·罗尔斯◎著

[美] 萨缪尔·弗里曼◎编

杨通进 李丽丽 林 航◎译

中国社会科学出版社

图字：01—2007—5500 号

图书在版编目 (CIP) 数据

政治哲学史讲义 / (美) 罗尔斯著; 杨通进等译. —北京:
中国社会科学出版社, 2011. 6

书名原文: LECTURES ON THE HISTORY OF POLITICAL
PHILOSOPHY

(罗尔斯著作集)

ISBN 978-7-5004-9439-3

I. ①政… II. ①罗…②杨… III. ①政治哲学-哲学史-
西方国家 IV. ①D091

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 000040 号

责任编辑 冯春风

责任校对 张玉霞

封面设计 回归线视觉传达

技术编辑 王炳图

出版发行 **中国社会科学出版社**

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号

邮 编 100720

电 话 010—84029450 (邮购)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京君升印刷有限公司

装 订 广增装订厂

版 次 2011 年 6 月第 1 版

印 次 2011 年 6 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16

印 张 34

插 页 2

字 数 560 千字

定 价 66.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

John Rawls
LECTURES ON THE HISTORY
OF POLITICAL PHILOSOPHY

Edited by Samuel Freeman

The Belknap Press of
Harvard University Press
Cambridge, Massachusetts,
and London, England

2007

根据美国哈佛大学出版社 2007 年版译出

献给我的学生

——约翰·罗尔斯

译者前言

《政治哲学史讲义》是罗尔斯（1921—2002）逝世后出版的第一本（也许是最后一本）罗尔斯自己的专著。该书是编者萨缪尔·弗里曼依据罗尔斯在哈佛大学开设的“现代政治哲学”课程的相关讲义、录音和笔记整理而成。本书的主体内容是关于霍布斯、洛克、休谟、卢梭、密尔和马克思之政治哲学的讲座，另外，还有罗尔斯关于“政治哲学之功能与特征”的导论，以及两个附录（即关于西季维克和巴特勒的讲座）。

一

罗尔斯的《政治哲学史讲义》不是关于政治哲学史的概论性的著作。它关注的只是近代西方几个最重要的哲学家的社会契约论思想。罗尔斯把社会契约论视为自由主义的一种最好的理论表达形式。因此，本书的主题是近代西方的契约论思想。罗尔斯把霍布斯、洛克和卢梭视为自由主义契约论思想的开创者和主要辩护者，把密尔视为功利主义形态的契约论者，把休谟和马克思分别视为契约论和自由主义的批评者，而西季威克和巴特勒的思想则代表了两种可供选择的不同于社会契约论的替代理论。

在对近代史上的社会契约论哲学家的思想进行阐释时，罗尔斯遵循着某些解释学原则。其中有三条特别重要（p. viii - xiv）。第一条原则可以称为“科林伍德原则”。科林伍德曾经说过：“政治理论的历史，不是对同一个问题提出不同答案的历史，而是对某个或多或少持续变化的问题提出不断变化的答案的历史。”根据科林伍德的这一评论，罗尔斯认为，政治哲学的历史不是对同一问题提出不同答案的历史，而是对不同问题提出不同答案的历史。因此，要想正确地理解和评价历史上的政治哲学家，我们就必须要“尽我们所能最大限度地融入到每一个思想家的思想脉络中去，并尽量从他们的角度（而非我们的角度）来理解他们的问题以及他

们对这些问题提供的解决方案。”（p. 103）第二条原则可称为“密尔原则”。密尔在评价西季威克时曾指出：“在以其最佳形式得到评判以前，一种学说不可能真正得到评判”。（p. viii）因此，罗尔斯力图以一种最为合情合理的方式来阐释和呈现他所研究的这些哲学家的政治哲学思想，使他们的思想显得更为连贯，更具说服力。如果这些哲学家的思想在某个地方出现了不一致或自相矛盾之处，罗尔斯就力图挖掘这些思想家的更为深层的理论基础，从而向人们展示，他们思想中那些显得不一致或矛盾的地方，与他们思想的根本原则并无矛盾之处；或者，从他们思想的那些更为核心的原则出发，这些不一致或矛盾的地方可以得到消除。第三条原则可以称之为“解释学的谦卑原则”。罗尔斯假定，“我们正在研究的这些思想家总是要比我聪明得多。如果他们不比我聪明的话，我为什么要在他们身上浪费我的时间和同学们的时间呢？如果我在他们的论辩中发现了某个错误，我便假定，他们（哲学家们）也发现了它，并且必定对它做了处理”（p. xiv）。因此，罗尔斯基本上认为，他所研究这些哲学家的学说中虽然可能会存在着小的错误和纰漏（它们没什么要紧，而且能够得到补救），但是，在相当基础的层面，他们不会犯自相矛盾的根本性错误。

罗尔斯就是根据上述原则来阐释和呈现近代西方社会契约论之主要辩护者和批评者的政治哲学思想的。

二

罗尔斯认为，霍布斯虽然不是社会契约论学说的开创者，但是，他的《利维坦》却是用英文撰写的第一本最有影响的政治哲学著作。霍布斯的著作激发了众多的讨论；近现代西方的许多政治哲学著作都以对霍布斯的批评和回应作为主题。这使得霍布斯有资格跻身西方近现代政治哲学开创者的行列。霍布斯生活在因宗教分歧而引发的连年内乱和战争的年代。因此，他的核心问题是，如何维护社会的稳定与秩序，使之避免从文明状态倒退回自然状态。在自然状态中，每一个人虽然都拥有绝对的权利和自由，但是，由于不受约束，这种绝对的权利和自由却使人们彼此陷入无穷无尽的暴力冲突之中。因此，自然状态是一种没有和平的战争状态，在其中，“人们持续地处于暴力死亡的恐惧和危险中。人的生活孤独、贫困、卑污、残忍、而且短寿”（p. 42）。

在霍布斯看来，为了避免陷入自然状态，就需要有某个具有绝对权威的主权者或超级人格来强迫所有的人都遵循基本的自然法。那么，人们怎么会愿意放弃自然状态下那种绝对的权利和自由，并把自己的某些权利让渡给主权者呢？这是由于每一个人都关注自己的基本利益。这些基本利益就是：生命的安全，舒适生活之手段的获取，保证自己所爱的人的福利。霍布斯相信，“基于对自我及其根本利益的保护，所有人都有充足的理由签订这样一份契约：所有人都授权主权者继续永久性地行使他的权力。签订这样一份契约对所有人来说都是具有合理性的。”（p. 32）。

因此，在霍布斯看来，人们只能在专制政体与无政府状态之间进行选择。罗尔斯认为，霍布斯提供的这种解决方案是不能令人满意的。宪法民主政体或良序社会的长治久安不仅要诉诸人们的自我利益，更需要诉诸基于合理的自我节制和公平感的社会合作，而霍布斯的理论不能容纳这种合理的自我节制和公平感。因此，霍布斯的理论没有为真正的道德义务观念留下任何空间。霍布斯也许能够说明，对某些人来说，为什么服从于一个强有力的主权者是理智的，但是，他不能够说明，这种服从为什么是一种义务，因为，义务观念包含着对责任、公平和承诺等等的关切。这种关切是基于“理性的”（the reasonable）理由，而不是基于合理的（the rational）理由（p. 54）。

洛克既关注基于合理的理由，也关注基于理性的理由，因而他比霍布斯前进了一步。洛克的问题与霍布斯的完全不同。洛克所关心的是，如何证明在混合型宪政体制下反抗国王（即限制君权）的合理性。1679—1681年的黥王危机使这一问题变得更为紧迫。

为了要证明反抗国王之权力的合法性，我们就必须要理解政府所享有的权力（包括国王的权力）的来源，即弄清楚一个合法政府能够产生的基础。与霍布斯一样，洛克也把自然状态作为其契约说学的出发点。在自然状态中，所有的人都是自由而平等的；每一个人都是自己的国王。自然状态拥有某种自然法。这些自然法要求我们保护我们自己，尊重财产权，保护无辜者，帮助他人。洛克的论敌费尔默认为，所有的人都是亚当和夏娃的子孙；作为人类大家庭的家长，亚当对所有的人都拥有合法的统治权力。所以，在费尔默看来，人生来就处在某种臣服状态中。国王是一个国家的家长，他所拥有的政治权威是从亚当那里继承下来的。洛克则认为，上帝在自然状态中并未指定任何政治权威。任何政府的权威都只能来源于

人们所签订的契约。原初契约或社会的契约把人民团结成了一个单一的社会，并同时建立了某种具有政治权威的政体。政府所享有的权力是人们委托政府行使的一种委托权力。如果政府不能按照人们的意志行使这种权力，那么，人们就可以随时收回这种权力，反抗政府的统治。因此，合法的政治权威只能建立在人民之同意的基础之上。这样，洛克就为人民反抗国王的合法性提供了证明。

不过，洛克认为，人们通过契约建立的国家不是一个人人享有平等政治权利的国家，而是一个不平等的等级制国家，在其中，只有富人才有资格投票；穷人没有选举权。那么，这与洛克关于人们在自然状态中是自由而平等的观点是否相互矛盾呢？罗尔斯认为没有。因为，自然状态中的所有人都知道，人们彼此都是拥有财产的。某些人比其他拥有更多的优势；人们对此也心知肚明（pp. 151—152）。罗尔斯认为，我们可是设想，存在着某种可以想象的“理想的历史进程”，在其中，理智且理性的行为者能够同意建立某种等级制国家。这样一来，洛克的理论就是自洽的了。但是，罗尔斯认为，洛克的理想的历史进程依附于历史的偶然性。因此，洛克对政治权威之合法性所提供的证明只是一个有条件的证明；如果出现了财产权的重大转移，那他的证明方案就还得重新加以考虑。在罗尔斯看来，人们享有的基本自由与机会在宪政体制下比在洛克的等级制国家中能够得到更好的保障（p. 155）。因此，洛克的契约学说必须加以修正。

在转向卢梭对契约学说的修正之前，罗尔斯探讨了休谟对契约论、特别是洛克的契约论所做的批判。罗尔斯指出，与洛克不同，休谟所关心的问题不是如何证明道德原则与政治原则的合法性。毋宁说，他是想对我们为什么会接受这些原则这一现象提供某种自然主义的心理学解释。在休谟看来，我们之所以接受这些规范原则，乃是由于，这会带来更大的功利。因此，在解释我们为什么会接受这些义务方面，功利发挥着决定性的作用，而契约论的观念是无用武之地的。

根据功利主义的原则，休谟认为，判断一种政体是否合法的标准是，它能否以最好和最有效的方式来提高普遍的福利。一致同意不是政府或权威得以形成的基础。因为，几乎任何政府都不是以人民的一致同意为基础建立起来，而是通过武力和暴力建立起来的。一致同意几乎从来没有产生过；即使在它真正形成的时候，它也是如此地不常见，如此地局限于少数几个人，以至于它很难具有洛克归之于它的那种权威。社会契约观念预设

了，社会成员都处于了解并尊重正义的状态，而实际上人们并没有处于这种状态。在休谟看来，那种状态对人性提出了过高的要求。它要求的是某种完美的状态，而这种状态远远高于我们在过去或现在所处的实际状态。社会契约观念还预设了，人们相信他们对政府的义务依赖于他们的一致同意；然而，常识从来都不会做出这样的假设。即使政府成立之初人们达成了某种契约，但是，这种契约并不必然对后代人具有约束力。因此，休谟认为，作为一种哲学学说，社会契约的观念不仅是不现实的，而且还是相当肤浅的，与常识相互矛盾的。

罗尔斯认为，休谟对契约论的批评在历史上相当有影响。在遭受了这些批评后，洛克的契约思想再无继承者。不过，在罗尔斯看来，休谟对洛克也有误解之处。例如，休谟以为，洛克把过去签订的某个契约当做服从现存政府的基础。但是，洛克明确否认从这个角度来解释同意。他不过是把同意概念当做检验一个政府之合法性的一个标准。此外，休谟也没有注意到，洛克对“参加的同意”（*joining consent*）与“原初的同意”（*originating consent*）所做的区别，也没有看到洛克对公开的同意（*expressed consent*）与被动或默许的同意（*passive or tacit consent*）所做出的区分。更为重要的是，休谟没有意识到，他与洛克之间真正有意义的争论或问题是，从洛克的社会契约理论与从休谟的功利原则推导出来的那类合法的政权形式是否相同。罗尔斯认为，这才是理解存在于洛克和休谟之间的实分歧题的正确方式。但是，休谟却从来没有真正讨论过这个问题。

卢梭所关注的问题主要是社会的不平等。罗尔斯认为，卢梭念兹在兹的主要是批判他那个时代的社会，特别是它在财富、权力和地位方面的巨大且无处不在的不平等。卢梭的《不平等的起源》一书对人类历史的叙述为他批评不平等提供了依据，也为卢梭的这一重要理论提供了证据：从根本上说，人们最基本的动机和人格都是由社会塑造的。卢梭明显地认识到了不平等所带来的罪恶与伤害；他对这种罪恶和伤害深恶痛绝。在《社会契约论》中，他告诉我们，为了避免这些不允许的不平等，关于权利与正义的哪些原则需要在社会中得到实现。

卢梭给社会契约论传统增加了两个罗尔斯认为是非常有洞见的理念。第一个理念是，存在着某种在社会中产生的“自我关心的独特形式”（即自尊）。在一个良序社会中，这样一种自我关心形式使得我们能够接受互惠原则；经由互惠原则，我们能够给予他人以（我们期望从他人那里获

得的那类) 关注与尊重。卢梭增加的第二个理念是, 合法的政治权威只能建立在罗尔斯所说的“公共理性”的基础之上。合法的政治制度安排必须要关注对公共利益的追求, 关注对公共善的促进, 而不能仅仅关注人们的个人利益。我们优先关注公共利益的一个理由是, 公共利益的实现使得我们能够获得这样一些社会条件, 这些社会条件使得我们“能够不以人身依附为代价来实现我们的自由意志以及可臻完善性的能力”(p. 243)。因此, 罗尔斯认为, “卢梭在洛克论述的基础上把社会契约的理念引向了深入。他关于平等(和不平等)的地位和重要性的观念更为深刻也更为重要。作为公平的正义观念在这两个方面都更为紧密地遵循卢梭的思想”(p. 266)。

密尔所处的是一个正在从宗教社会向世俗社会转型的过度时代, 他试图为一个正义、平等与自由的世俗社会的到来扫除障碍。因此, 密尔的问题是, 如何教化他生活于其中的那个时代, 以便它能够接受即将到来的新的现代世界的原则。在罗尔斯看来, 密尔写作的目的主要是为了说服大众, 因而他的写作风格常常显得不够严密, 需要加以阐释。罗尔斯的阐释的主要目的就是想要说明, 密尔尽管是一个功利主义者, 但是, 他将要接受的社会的基本结构与罗尔斯自己的公平正义理论所追求的社会的基本结构并无实质差别。那么, 密尔的功利主义怎么能够推导出这类罗尔斯式的结论呢?

在罗尔斯看来, 答案有些复杂。密尔的功利主义非常不同于边沁和西季威克的功利主义。他们都同意, 幸福应当被最大化, 幸福的最大化原则是解决价值冲突的终极标准。但是, 密尔还认可快乐之外的其他价值; 他认为, 快乐不仅仅是某些被体验到的、内在的精神状态。它们还是与某些生活方式联系在一起的活动。我们都感到, 某些生活方式比其他方式更具有尊严, 更适合我们的本性。我们不仅追求尊严, 我们还想与他人和谐一致。密尔认为, 这意味着, 人们都想采取正义的行动, 或者依据互惠的原则来行动。

确保个人自由是我们每一个人都很看重的一项基本利益。此外, 自主地决定如何生活也是我们很看重的一项基本利益。密尔认为, 即将出现的对自由的现代威胁不是主权者的威权, 而是公众的舆论; 后者压制人们的个性, 并致力于追求缺乏反思精神的彼此同化。在密尔看来, 让每个人都拥有最大限度之自由(只要不伤害他人)的原则, 是即将到来的民主

时代的“公共理性原则”。

密尔认为，每一个人都拥有他所描述的这类基本利益；如果这些利益得到满足，那么，社会就能取得同步的进步。因此，功利的最大化所要求的，就是，使“作为不断进步之存在物的人类的这些永恒利益”得到最大限度的实现。这些永恒利益包括：思想和言论自由（包括宗教自由）的平等权利，选择自己的事业与生活方式的自由，婚姻的平等，使那些暂时无力自助的人获得公共援助的保障体系。权利获得辩护的依据在于，它能够保障我们的这些基本利益。因此，密尔认为，所有的权利——不管是道德的、法律的还是制度的——都建立在功利的基础之上；他的观点之特殊性在于，他是从“作为不断进步之存在物”的人的永恒利益的角度来解释功利概念的。

总之，密尔虽然是一个功利主义者，但是，他仍然把自由原则和权利原则看成是调节社会基本结构的根本原则，认为这些原则对于抵制来自于现代民主之多数议决原则之可能的压制以保护个人和少数人的权利是很有必要的。因此，罗尔斯认为，在关于以何种原则作为建构和调节社会基本结构之原则方面，密尔的观点与他自己的观点接近于达成某种“重叠共识”（pp. 267—268）。不过，罗尔斯认为，密尔的论证依赖于一些相当具体的关于人性的心理学原则，例如：坚定偏好原则、尊严原则、与他人和谐一致的原则、实现人性潜能的原则、个性原则、认识我们善良天性的原则。这些心理学原则并非都能够获得所有人的认可。如果这些原则由于不可信而不成立或者不能打动我们，那么，密尔的学说也就不能自圆其说，至少看起来会缺乏可信性。

罗尔斯主要把马克思当做自由主义的批评者（同时也是契约论的潜在批评者）来解读。马克思讲座的第一讲首先陈述了马克思反对资本主义的四条理由以及罗尔斯对这四条反对意见的简要回应。罗尔斯继而讨论了这样一个充满争议的问题：马克思对资本主义的批评是否预设了某种正义观念。通过分析，罗尔斯最后倾向于接受杰拉斯和科亨的观点：马克思确实预设了某种正义观念，不管马克思本人是否意识到了这一点。

罗尔斯指出，在马克思看来，资本主义导致的是一个不正义的社会。马克思之所以不愿意明确地把资本主义社会当做不正义的来反对，主要是因为他认为，过于关注资本主义的不正义是无用的，甚至是有害的。更为重要的是，马克思认为，如果克服了资本主义，并建立了一个“生产者

自由联合的社会”，那么，就再也不需要思考正义问题了。关于正义的这些谈论都属于意识形态，它们将随着资本主义的消亡而消失。异化也将是随着资本主义的灭亡而消失。我们拥有的将是这样一个社会，在其中，不再存在剥削，每一个人都平等地分享社会的财富及其政治权力。因此，马克思所追求的是一个完全正义的社会。但是，在某种重要的意义上，这样一个理想的社会也是一个“超越了正义”的社会。那样一个社会之所以超越了正义，原因在于，“共产主义社会中的成员不是那种能够被正义的原则和美德所打动的人；也就是说，他们不是那种具有依据正义的原则和观念来采取行动之倾向的人。在那样的社会中的人们可能会知道何为正义，而且，他们可能会回想起他们的先人曾经被正义的原则和美德所感动；但是，对于正义的令人厌烦的考虑、以及关于正义之具体要求的争论不是他们日常生活的一个组成部分。”在罗尔斯看来，“这些人对于我们来说是奇怪的；要描述他们是很困难的”（p. 371）。

理想社会的“超越了正义”的特点虽然吸引着马克思，但是，罗尔斯认为，这样一个社会是不可欲的。“对正义的关注的缺失之所以是不值得欲求的，乃是由于，具有某种正义感以及具有与正义感相关的各种理念是人类生活的一个部分，是理解其他人、承认其他人的权益的一个组成部分。总是随着我们自己的心愿去行动，从不担心或意识不到他人的权利——这种生活将会是这样一种生活，它完全意识不到体面的人类社会所必须的根本条件”（p. 372）。

三

以上就是《政治哲学史讲义》的主体内容；它们都是围绕着社会契约论这一主题而展开的。此外，本书还包含一个“导论”和两个附录（即西季威克讲座和巴特勒讲座）。

在导论部分，罗尔斯讨论了政治哲学的权威及其社会功能。政治哲学和政治哲学家在现代社会应扮演什么样的角色？罗尔斯的回答是，在民主社会中，政治哲学家必须放弃他们声称拥有的在政治问题上的特殊权威。哲学家能够声称拥有的只能是理性的权威，而对于这样一种权威，所有的公民都有平等的资格声称拥有。不过，政治哲学家仍然发挥着四种重要的功能：为人们在彼此分歧的问题上达成公共的共识寻求某种基础；通过为

政治问题的公共讨论提供概念构架，引导人们扮演公民的角色；引导人们与其社会实现和解——通过说明，他们的社会为什么是（或有潜力变成）一个适合于自由而平等之公民的公平的社会合作体系；思考一个理想的民主社会究竟应当是什么样的。通过发挥这些功能，政治哲学家就能够影响并引导公共政治文化；在介入政治问题的公共讨论时，成熟的公民应当把这种公共政治文化当做向彼此提供正当理由的观念源泉。因此，罗尔斯是一个公民哲学家，他力图帮助其同胞更好地理解和应对民主政治的挑战。

西季威克和巴特勒的政治思想不是罗尔斯的“现代政治哲学”课程的常规内容。这两个讲座与社会契约论这一主题没有直接的联系。这也许也是编者只把它们列为《政治哲学史讲义》之附录的主要原因。但是，西季威克和巴特勒的道德哲学与契约论的道德哲学形成了鲜明的对比，因而，它们有助于我们更为深入地了解社会契约论的独特的伦理学基础。同时，如果我们把这两个讲座当做《道德哲学史讲义》的补充内容来看待，那么，它们的价值和意义就会得到更好的理解和评估。

在罗尔斯看来，西季威克是古典功利主义的集大成者。西季威克的《伦理学方法》不仅对古典功利主义学说提供了最为清晰的阐述和最为令人满意的辩护，而且，它还是道德哲学领域（在英语世界）第一本真正的学术著作，提供了迄今最为清晰而系统的道德哲学研究方法。在“西季威克讲座”中，罗尔斯详细探讨和阐释了西季威克的伦理学方法、西季威克对正义原则与功利原则的论证，以及西季威克对功利主义伦理学的具体贡献。

通过对西季威克伦理思想的阐释，罗尔斯深化了人们（包括罗尔斯本人）对功利主义的分析和批判。人们对功利主义的一般批评是，为了获得总体功利的净收益，功利主义会要求人们牺牲合理的个人福利。这表明，功利主义未能认真地对待“人的分离”（the separateness of person）问题。罗尔斯虽然非常关注功利主义的这一缺陷，但是，他更为关注的是功利主义所面临的另一个更为严重的挑战：功利的人际比较如何可能。在罗尔斯看来，要使功利的人际比较成为可能，我们就必须要制定具体的以“对应规则”——这些规则把不同个人之间的基数功利排序相互联系起来——为基础的测量方法。任何一种令人满意的对应规则都要满足两个限制条件：第一，对应的规则必须既是有意义的，又是从道德的视角看可以接受的；第二，这些规则不能诉诸任何非功利主义的伦理价值或伦理原

则。但是，罗尔斯认为，功利主义的对应规则不能同时满足这两个条件。任何一种在伦理上可接受的对应规则最终都不可避免地要引入某种非功利主义的伦理价值。因此，功利主义不能在功利主义自身内部为功利比较的对应规则提供某种自洽的、在伦理学上有说服力的解释。功利主义在功利的人际比较方面所面临的这种困难不过是功利主义所存在的更为严重的问题的一个症候。这个更为严重的问题就是：功利主义在基本的决策规则方面存在伦理的不确定性。

因此，在罗尔斯看来，功利主义社会的居民所面临的危险的是，他们不仅知道，在某些特定条件下，为了增加总体的功利，他们得牺牲自己的某些权利与利益；更为重要的是，他们根本无法确定，他们将在什么时候、以何种方式作出这种牺牲。只要功利主义放弃其他独立的伦理原则的指导，人们的这种伦理不确定性就会一直持续存在下去。这种不确定性使人们处于某种伦理的不安全状态之中，使人们的自尊得不到保障。罗尔斯认为，这是作为一种伦理学说的功利主义所存在的最为严重的缺陷之一。

在罗尔斯看来，巴特勒是现代道德哲学的重要思想家之一，是从非功利主义角度对霍布斯做出了较有理论深度之回应的英国哲学家。“巴特勒讲座”着重探讨了巴特勒关于人性中的道德构成要素的思想、巴特勒关于良心的权威与性质的论述、巴特勒的道德心理学理论，以及巴特勒对利己主义的批判。正如本书编者弗尔曼指出的那样，罗尔斯对巴特勒之道德哲学的探讨表明，一种“合理的道德心理学”在任何一种道德哲学和政治哲学中都占有核心的地位，同时，正义和道德不是与人性相对立的，而是我们的本性的一部分，而且，对于人类之善来说是非常关键的。

四

如前所述，罗尔斯在阐释和分析他所研究的政治哲学家的思想时，遵循着一条非常重要的解释学原则，即谦卑原则。他认为，他所研究的这些哲学家都比他聪明，对相关主题都进行了比他更为深刻的研究。在他看来，动辄批评前人思想的做法是轻率的；甚至“那些一眼看上去似乎很陈旧很乏味的思想家，如果能够得到应有的重视，那么，他们的思想也会变得具有启发意义，值得进行严肃认真的研究”（p. 251）。

但是，这并不意味着，罗尔斯的《政治哲学史讲义》是以“我注六

经”的方式撰写的。也就是说，罗尔斯并不试图给我们提供一幅关于西方近代政治哲学思想的“全景图”。细心的读者会发现，在西方政治哲学史（特别是社会契约论思想史）如此赫赫有名，而且对罗尔斯本人也产生了深刻影响的康德的哲学都没有纳入本书的范围（尽管《道德哲学史讲义》对康德的道德哲学的详细探讨可以部分地弥补这一缺憾）。即使是列入本书的那些政治哲学家，罗尔斯也不打算全面而系统地阐释和呈现他们的政治哲学思想。罗尔斯所做的，主要是以他所理解的社会契约论为主线，来探讨西方近代政治哲学史中社会契约论思想的逻辑演进及其理论得失。

因此，从某种意义上说，罗尔斯是以“六经注我”的方式来研究本书涉及的那些政治哲学家的社会契约论思想的。首先，《政治哲学史讲义》关注的是那种包含了罗尔斯所理解的正义理念（即作为公平的正义）的自由主义。其次，罗尔斯把西方近代契约论思想理解为一个不断演进的思想体系，而他自己的契约论思想正好是这一历史发展的自然结果。这一建构方式使得罗尔斯的契约思想成为西方契约论思想的“当代接力棒”。最后，罗尔斯往往是根据他自己的公平正义理念来评判他所研究的契约论思想的价值。因此，对于那些熟悉罗尔斯思想的人来说，《政治哲学史讲义》的许多分析和对比都是顺理成章的，但是，对于那些不熟悉罗尔斯思想的人来说，则多少会感到有些困惑或难以理解。

尽管如此，《政治哲学史讲义》仍然非常有助于我们更深入地理解近代西方的社会契约论思想。从哲学史研究的角度看，本书的独特之处在于，罗尔斯提供了某些全新的关于政治哲学家的全新文本。对那些了解西方近代政治哲学的人来说，罗尔斯解读的那些文本再熟悉不过了。《政治哲学史讲义》的长处不在于罗尔斯对个别哲学家的处理方式。它的真正力量在于罗尔斯呈现这些哲学家之政治哲学思想的方式，即罗尔斯研究哲学史的进路。

合法性、正义、政治义务的概念，政治证明的特征，社会契约的功能，自然状态，人类的根本利益的概念——关于这些主题，人们都曾经从不同的角度进行了深入的研究。但是，要想更好地理解这些政治哲学的主题，我们就必须弄清楚，不同的哲学家是如何使用和发展这些主题的。仅仅弄清楚这些主题在某一种哲学体系中所发挥的作用是远远不够的，我们还必须要把这些主题放在某个更为宏大的、充满活力的“道统”和“学

统”中来加以理解和分析。在帮助我们理解这些主题方面，罗尔斯的讲座提供了很好的捷径。他不仅精细地向我们展示了，这些主题在不同的哲学那里是如何发挥作用的，他还不时地向我们指出了，对这些主题的不同探讨方式是如何变成西方自由主义哲学传统的内在要素的。罗尔斯的这种探讨方式带来的是某种增强效应。它能使我们更清楚地理解，自由主义是如何构建其核心概念、代表设置及证明方法的；它也有助于我们更好地理解自由主义是什么，它为什么具有吸引力，它为什么能够被内化到民主宪政主义中去。《政治哲学史讲义》这种从历史、逻辑与理论相统一的角度研究政治哲学相关主题的研究进路，使它有资格位列哲学史研究经典著作的行列。

五

本书的翻译分工如下：李丽丽负责“休谟讲座”、“卢梭讲座”和“密尔讲座”，林航负责“马克思讲座”、“西季威克讲座”和“巴特勒讲座”，其余部分（包括索引）则由我翻译。我对两位合作者的译稿进行了逐字逐句的校对、修改和完善；有些地方甚至是几易其稿。我们都深知罗尔斯在现代哲学中的重要地位。因而，我们始终抱着“如履薄冰”的高度负责任的态度，对《政治哲学史讲义》中的每一个关键词汇和每一句话进都行了认真而仔细的推敲和琢磨，力求使译文既符合中文表达习惯，又能准确表达作者的思想；偶尔做到雅致而不失真、得意而忘言，则欣欣然喜不自禁焉。尽管如此，不当和错误之处仍在所难免，肯请方家不吝赐教。

本书的翻译参考了前人的不少译著；在此，我谨代表本书的译者向那些我们在译注中明确提到的以及那些没有提到的前辈译者和同行再次表示衷心的感谢。中国社会科学出版社的冯春风女士不仅使本书的译文质量得到有效的提高，还承担了与本书出版有关的大量日常杂务。在此一并向她表示衷心的感谢。

我们衷心期望，本书的中文译本能够有助于中文世界的罗尔斯研究。

杨通进

2010年11月于牛津大学

编者的话

ix

本讲义依据的是罗尔斯为“现代政治哲学”课程（哲学 171）所准备的讲稿和笔记；他在哈佛大学开设该课程的时间是从 20 世纪 60 年代中期直到他 1995 年退休为止。在 20 世纪 60 年代晚期和 70 年代，罗尔斯都把他自己的正义理论（即作为公平的正义理论）与其他当代的和历史上的哲学家的著作放在一起来讲授。例如，在 1971 年，他除了讲授《正义论》，还讲授洛克、卢梭、休谟、伯林和哈特的著作。70 年代后期和 80 年代早期，该课程完全由收入本书的关于历史上的重要政治哲学家的绝大部分讲座构成。1983 年，罗尔斯最后一次只讲授历史上的政治哲学家而不讲授他的《正义论》；这一年，他讲授的是霍布斯、洛克、休谟、密尔和马克思的著作。此前（1976 年、1979 年和 1981 年），就像卢梭一样，西季威克也经常被讨论；但是，在那种情况下，该课程就不讨论马克思或霍布斯。1984 年，罗尔斯重新将他的《正义论》的部分内容与洛克、休谟、密尔、康德和马克思的思想放在一起加以讲授。此后，他很快在其政治哲学课程中将康德和休谟的部分剔除，而补上了关于卢梭的讲座。在此期间，他写下了本书中关于洛克、卢梭、密尔和马克思的讲座的最后版本，同时，他还撰写了于 2000 年以《作为公平的正义：正义新论》为名出版的讲义。（这也说明了，他在本书中为何会偶尔将讲座的内容与作为公平的正义理论加以比较。）由于在罗尔斯教师生涯的最后十年至十二年的时间里，本书收录的关于洛克、卢梭、密尔和马克思的讲座是他讲授的常规内容，因而，它们是该课程最为全面而完整的讲义。罗尔斯把它们录入电脑，直到 1994 年以前都不停地对它们加以调整和修改。因此，这些讲义很少需要编者加以编辑整理。

稍欠完整的是 1983 年关于霍布斯和休谟的早期讲义。它们不是被当作连贯而完整的讲座内容来撰写的（休谟第一讲的大部分内容除外）。本书呈现的关于霍布斯和休谟的讲座主要是根据罗尔斯那一学期的讲课录音 x

2 编者的话

整理而成，并依据罗尔斯手写的讲稿和学生的课堂笔记加以了补充。^① 罗尔斯通常都给学生提供讲座要点的大纲。在 20 世纪 80 年代早期（那时他开始把他的讲义录入 word 文档）之前，这些大纲都非常工整地写在一张纸上，但是，在以单倍行距打印出来时，它们有两页多。这些手写稿被用来补充关于霍布斯和休谟的讲义，它们也构成了附录中关于西季威克的前两讲的大部分内容。

这些讲义的一个重要好处是，它们展示了罗尔斯是如何理解社会契约论传统之历史的，也表明了他是如何看待他自己的著作与洛克、卢梭、康德以及（某种程度上）霍布斯的著作之间的关系的。罗尔斯还讨论并回应了休谟从功利主义角度对洛克的社会契约论信条所作的批评，包括休谟的这一论点：社会契约论是肤浅的，是一种“不必要的搪塞”（罗尔斯）——这一论点确立了某种延续至今的批评模式。本书的另一个重要好处是，罗尔斯对密尔之自由主义的讨论。它表明了罗尔斯自己的观点与密尔的观点之间的许多相似之处，不仅包括密尔的自由原则与罗尔斯的第一条正义原则之间明显的类似之处，也包括密尔的政治经济学与罗尔斯关于分配正义与拥有财产之民主制的说明之间不太明显的相似之处。

关于马克思的讲义酝酿的时间比其他讲义都长。在 20 世纪 80 年代早期，罗尔斯接受了这样一种观点（艾伦·伍德 [Allen Wood] 和其他人都持有此观点）：马克思不拥有正义的观念，他把正义视为某种意识形态观念，是支持对工人阶级的剥削所必需的。在 G. A. 科亨 (Cohen) 和其他人的影响下，他在本书的讲义中修正了那一观点。罗尔斯对马克思之劳动价值论的阐释试图把该理论中过时的经济学与他认为是该理论之主要目标的东西区分开来。他把该理论理解为对正义分配之边际生产力理论和其他古典自由主义的以及右派自由至上主义的理论（该理论认为单纯的所有权对生产做出了明显的贡献）的一种强有力的反应（见马克思第二讲）。
xi

与本书的其他讲义不同，罗尔斯关于约塞夫·巴特勒主教和亨利·西季威克的讲义不是作为完整的讲稿留存下来的。不过，在他 2002 年 11 月

^① 编者与安德鲁·雷斯 (Andrew Reath) 在 1983 年春季学期曾是罗尔斯的研究生助教，录制了这里所使用的霍布斯和休谟讲座的录音带。关于洛克、密尔和马克思的讲座也是在 1983 年录音的。这些录音带和罗尔斯 1984 年的讲座录音带已经用数码格式加以保存，并存放在哈佛大学怀德勒 (Widener) 图书馆的罗尔斯档案馆中。

逝世前不久，他同意将它们出版；它们以附录的形式被纳入本书中。罗尔斯在其政治哲学课程中曾讲授西季威克（还有休谟和密尔）多年（包括1976年、1979年和1981年），试图把（他视为）三个主要的功利主义哲学家之著作的基本理念传达给他的学生。他把西季威克视为边沁开启的功利主义传统的集大成者。他还认为，西季威克《伦理学方法》一书中的比较方法构成了某种可以模仿的道德哲学研究模式。本书收录的西季威克讲座的前两讲的大部分内容都来自罗尔斯复印并散发给学生的手写笔记。他把这些手稿用做讲课笔记，并在上课时口头对它们加以解释。基于这一原因，本书收录的关于西季威克的前两讲完全不应被视为完整的讲义。关于西季威克的第三讲重复了西季威克第二讲中关于功利主义之简短讨论的某些内容，但它更为详细地讨论了古典功利主义观点的假设与含义。在第三讲和简短的第四讲中包含了大量关于功利主义的材料；在罗尔斯已出版的讨论功利主义的其他作品如《正义论》、“社会正义与首要善”^①或其他论文中都没有这些内容。

关于巴特勒的五讲也来自罗尔斯的手写稿。这些讲义被用于罗尔斯1982年春季学期的道德哲学史课程；该课程还同时讲授康德和休谟的道德哲学。罗尔斯认为，巴特勒是一个主要从非功利主义角度对霍布斯做出回应的英国哲学家。他还认为，巴特勒是现代道德哲学的重要思想家之一。罗尔斯为自己所写的笔记（未整合进讲义中）还包括：“关于巴特勒的一些重要论点：霍布斯与巴特勒，现代道德哲学的两个重要根源：霍布斯提出问题——巴特勒予以反驳。巴特勒对霍布斯做出了较有理论深度的回应。”此外，罗尔斯在康德的和巴特勒的良心论之间发现了某些关联之处^{xii}；这或许使罗尔斯有理由相信，康德对道德所做的非自然主义的、非直觉主义的解释并不只是德国理念论哲学的特色。^②最后，关于巴特勒的讲

① 参见罗尔斯《论文集》【John Rawls, *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), chap. 17】。

② 感谢约苏亚·柯亨（Joshua Cohen）指出这点。这一点也得到罗尔斯为自己所写的笔记所证实。在罗尔斯所写的关于巴特勒的笔记中，提到康德的有两处：

（4）反对霍布斯的利己主义：巴特勒认为，如同我们自我的其他部分（例如我们的自然欲望等）一样，道德谋划也是我们的自我的一部分。康德通过把道德法则与理智的和理性的自我联系起来，进一步深化了这一点。

（9）把这一点与康德（包括他关于合理信仰的观念）联系起来。

座还表明，在罗尔斯的道德与政治哲学观念中，“合理的道德心理学”之理念占有核心的地位。（关于密尔和卢梭的讲座也包含类似的思想）罗尔斯的著作想表达的一个重要观念是，正义和道德不是与人性相对立的，而是我们的本性的一部分，而且，对于人类之善来说是（或至少能够是）非常关键的。（见《正义论》第8章“正义感”与第9章“正义之善”）值得指出的是，罗尔斯关于巴特勒融合道德美德与“自爱”的讨论，类似于罗尔斯自己的关于权利与善的一致性的观点。

在罗尔斯留下来的手稿中，还有一段称为“关于我的教学活动的几点说明”（1993）的文字。这段文字讨论了他关于政治哲学的讲座。与政治哲学有关的部分如下：^①

xiii

在我讲授道德哲学和政治哲学（我每年讲授其中的一门，如此重复多年）的大部分时间里……我逐渐越来越关注政治和社会哲学；在讲授所谓作为公平的正义理论时，我逐渐地也同时谈论那些探讨过这一主题的较早的思想家，从霍布斯、洛克和卢梭开始，偶尔也从康德开始，尽管康德很难整合进该课程中。我有时也把休谟、边沁、密尔和西季威克纳入其中。然而，康德的道德哲学通常都与其他思想家一起放在另一个单独的课程中，那些思想家的名单不时会有所调整，但它通常都会包含休谟和莱布尼兹，他们是某种非常不同的学说的代表人物，而对于这种学识，康德肯定多少也有所了解。被考虑的其他思想家偶尔也包括克拉克（Clark）和巴特勒主教，以及18世纪英国的其他思想家，如莎夫茨伯利（Shaftesbury）和哈奇森（Hutcheson）。有时，我把摩尔（Moore）、罗斯（Ross）、布劳德（Broad）和斯蒂文森（Stevenson）视为这类学说的现代代表。

在谈论这些人物时，我总是特别地想做两件事情。一件事情是，

① 罗尔斯解释其教学活动的另一个多少有些类似的版本可见另一本著作《道德哲学史讲义》【*Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. Barbara Herman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), pp. X vi – X vii】的“编者的话”，那一说明选自罗尔斯已出版的著作，即“忆伯顿·德雷登”【John Rawls, “Burton Dreben: A Reminiscence”, in *Future Pasts: Perspectives on the Place of the Analytic Tradition in Twentieth – Century Philosophy*, ed. Juliet Floyd and Sanford Shieh (New York: Oxford University Press, 2000)】。

根据他们对道德和政治哲学现状的理解，按照他们自己看待这些问题的方式提出他们自己的哲学问题。因此，我努力想发现，他们认为他们的主要问题是什么。我经常引用科林伍德在其《自传》中的一段评论，以便表明，政治哲学的历史不是对同一问题提出不同答案的历史，而是对不同问题提出不同答案的历史，或者，如他所准确表述的那样，它是“一个或多或少一直在发生着变化的问题的历史，其答案随着问题的变化而变化”^①。这一评论不一定完全正确，但是，它告诉我们，要依据思想家关于当时政治世界的观点，以便了解政治哲学是如何发展变化的以及为什么会发展变化。我发现，每一位思想家都对支持民主思想之学说的发展作出了贡献；而且，这些思想家包括马克思，我总是在政治哲学课堂上讨论他。

我试图做的另一件事情是，以我所能采取的最强有力的形式呈现每一位思想家的思想。我牢记着密尔在评价阿尔弗莱德·西季威克时说的话：“在以其最佳形式得到评判以前，一种学说不可能真正得到评判”（CW: X, p. 52）。所以，我努力想做的正是如此。我不会说（至少不会有意地说）那些在我看来是他们应该说的东西，而只会说他们真正说过的东西，那些在我看来得到了对原著所做的最合理解释所支持的东西。原著必须被人所知，受到尊重；其学说也必须以最佳形式得到呈现。把原著抛在一边似乎是无礼的，是一种狂妄。如果我以一种无害的方式离开了原著，那么我必须要指出来。我相信，以那种方式来开讲座，会使得一个思想家的观点变得更强有力也更令人信服，而且也是一个更值得学生加以研讨的对象。

在这样做时我遵循几条规则。例如，我总是假定，我们正在研究^{xiv}的这些思想家总是要比我聪明得多。如果他们不比我聪明的话，我为什么要在他们身上浪费我的时间和同学们的时间呢？如果我在他们的辩论中发现了某个错误，我便假定，他们（哲学家们）也发现了它，并且必定对它做了处理。那么，他们在哪里处理了它？于是，我便寻找他们的（而非我的）处理办法。有时，他们的解决办法是历史的：在当时，该问题没有必要提出来；该问题还不会被提出来，或不能以富有

^① 科林伍德：《自传》（R. G. Collingwood, *An Autobiography*, Oxford: Clarendon Press, 1939, p. 62）。

成果的方式加以讨论。或者，我忽视了或没有读过原著的某个部分。

在这样做时，我遵循康德在《第一批判》（B866）中的一个说法。他说，哲学是关于可能性的科学的某种纯粹观念，并不以某种具体的方式存在。那么，我们如何能够了解并学习它呢？“……我们不能学习哲学，因为，我们并不知道，作为纯粹观念的哲学究竟在何处，谁真正拥有它，而且，我们不知道我们应当如何把握它。我们能够学的只是哲学化的思维方式；也就是说，根据普遍的原理，把理性的才能应用于某些实际已经存在的哲学努力中；不过，我们总是要保留理性的这样一种权利：对这些原理的根据进行探讨、证实或驳斥。”所以，我们是通过研究一些榜样——那些已经做出值得重视的哲学研究的著名思想家——来学习道德和政治哲学，以及哲学的其他任何分支学科；我们是通过他们来学习哲学，如果我们足够幸运，我们还能找到一条超越他们的路径。我的任务是尽我所能尽量清晰而有力地解释霍布斯、洛克、卢梭、休谟、莱布尼茨和康德，而且总是细心地关注他们实际所说的东西。

因此，我不愿意向这些榜样提出反对意见——那太容易而且也会失去许多重要的东西——尽管下述两点也很重要：指出在同一个传统中那些后来者试图加以回应的反对意见，指出在另一个思想传统看来是错误的思想观念。（我在这里把社会契约论和功利主义视为两个不同的传统）否则，哲学思想就不会取得进步；而且，这一点就会变得很神秘：后来的思想家为什么会提出他们的批评。

例如，我对洛克的评论就基于这一事实：他的观点会赞成某种我们不会接受的政治上的不平等——在投票这一基本权利方面的不平等——而卢梭则试图克服这一点，我讨论了他解决这一问题的方法。但是，我会强调指出，在自由主义传统中，洛克实际上已经走在他那个时代的前面，而且反对皇权专制主义。他并未在危险面前退缩，忠诚于他的朋友莎夫茨伯利勋爵，似乎还追随后者参与了1863年夏天暗杀查理二世（Charles II）的黑麦屋阴谋（Rye House plot）。他为活命逃到了荷兰，差点被处死刑。洛克拥有铁肩担道义的勇气，而且可能还是唯一一个敢于承担如此巨大风险的伟大思想家。

xv

本书的讲义不是抱着出版的目的来撰写的。事实上，在上面这段关于

洛克的评论的后面，罗尔斯讨论了康德；在讨论康德时他曾说：“关于康德讲座的这最后一个版本（1991）无疑比前几个版本好多了，但是，我不能容忍就这样把它出版（就像某些人呼吁的那样），因为，在这些问题上，它未能公正地对待康德，或未能像现在的其他人那样做得好。”就像这些文字表明的那样，罗尔斯多年来都反对出版他的讲义，只是在他被说服出版了他的《道德哲学史讲义》（巴巴拉·赫尔曼编辑，哈佛大学出版社2000年出版）——该讲义相当完整——之后，他才同意将他的政治哲学史讲义加以出版。

最后，在其“关于我的教学活动的几点说明”的结尾处，罗尔斯说到（而且，根据他一贯的谦虚作风，他在这里对康德所做的评价肯定也会用来评价本书中的其他哲学家）：

不过，如我已说的那样，在把握康德的总体观念方面，我的理解从来都不能令我满意。这留下了许多缺憾，也使我想起了关于约翰·马丁（John Martin）——他与霍墨（Homer）、莎吉特（Sargent）同属美国伟大的水彩画家——的一个故事。你们中的大部分人肯定都见过马丁的画，某种具象表现主义作品。在20世纪40年代后期，他被高度评价为我国顶级的艺术家或少数顶级艺术家之一。在观看他的画时，我们能够知道它们是什么：例如，纽约城的摩天大楼，新墨西哥的道斯（Taos）山，缅因州的帆船和港口。19世纪20年代，马丁曾到缅因州的斯朵林敦（Stonington）画了8年的画；写过一本关于马丁的很好的书的露丝·怀恩（Ruth Fine）告诉我们，她去了斯朵林敦，想了解一下当地是否有人知道马丁。她最后找到了一位以捕龙虾为生的人；那个人说：“我们每一个人都知道他。他日复一日、周复一周、夏复一夏地外出在他的小船上画画。你知道，可怜的伙计，他是如此的努力，但却从来没有完成。”

现在看来，那位捕虾人说的话也完全适用于我：我的讲义也 xvi “从来没有完成”。^①

① 马迪·罗尔斯（Mardy Rawls）写道：由于杰克（指约翰·罗尔斯，杰克系约翰的昵称——译注）在课堂上多次讲述那一故事，因此，我们决定把马丁的画“亲爱的艾丝丽”作为《作为公平的正义：正义新论》的封面。

在编辑这些讲义的过程中，马迪·罗尔斯做了大量的工作；没有她的帮助和建议，我不可能完成它们。特别是从1995年（杰克的心脏病第一次发作后）以来，马迪在把许多计划付诸实施方面发挥了不可替代的作用。她仔细阅读了这些讲义的每一讲，并不辞辛劳地澄清和指出了那些可能被误解了的句子。在2000年杰克吩咐我编辑这本讲义之前，马迪几乎已经完成了关于洛克、卢梭、密尔和马克思的讲座的编辑工作。杰克仔细审阅了这些讲义，并且表示认可。安妮·罗尔斯（Anne Rawls）把1983年关于霍布斯和休谟的讲座录音转录成文字（2001）。马迪对这些文字进行了加工整理；在此基础上，我又根据罗尔斯的打印稿和手写稿对它们作了进一步的修改和补充。关于西季威克和巴特勒的讲座是根据罗尔斯手写的讲课笔记整理而成的。依据罗尔斯讲课稿中其他地方关于西季威克的笔记，我对西季威克第一讲作了补充。一般来说，编者对这些讲座的修改都会依据罗尔斯留下的手写的段落和句子。

非常感谢 Mark Navin 对西季威克和巴特勒的手写讲课笔记所做的辨认和录入工作，以及对洛克、卢梭、密尔和马克思讲座所作的校对工作。我还要特别感谢 Kate Moran，她录入了关于霍布斯和卢梭的手写讲义的注释，认真核对了所有哲学家的引文，并且准备了提交给出版社的最终文本。Matt Lister 和 Kok Chor Tan 也以多种方式提供了帮助。感谢 Warren Goldfarb 和 Andy Reath 对罗尔斯的课程大纲提供的非常有帮助的建议。在编辑这些讲义、在决定把哪些内容包括进来、把哪些留下不予出版方面，T. M. Scanlon，特别是 Joshua Cohen 给我提供了许多有帮助的建议，我要特别感谢他们两位。

最后，我要再次感谢我的妻子 Annette Lareau - Feman，她不仅和我进行了许多富于成果的讨论，在帮助我把这些重要的文献付诸出版方面她也提供了持续的支持。

萨缪尔·弗里曼

前 言

xvii

这些讲座来源于我多年讲授的政治与社会哲学课程。在准备这些讲座时我考虑的是，霍布斯、洛克、卢梭、休谟、密尔和马克思这六位思想家是如何解决我在自己的政治哲学著述中讨论过的某些问题的。起初，我把课程的一半时间都留给了《正义论》的相关话题。^① 后来，当我撰写《作为公平的正义：正义新论》时，^② 那些讲座关注更多的则是当代的著作，而且，我把手稿的复印件发给了班上的同学。

由于《新论》现在已经出版，我就不再将那些讲座纳入本书中。我只在几个地方明确指出了存在于被讨论的著作和观念（一方面）与我自己的著作（另一方面）之间的联系；但是，在作为公平的正义被提到的地方，对该书部分内容的参考都出现在脚注中，而在有必要的地方，对重要理念和概念的定义和说明都放在这些脚注中。本讲座的导论部分包含了对政治哲学的某些一般性的评论以及关于自由主义之主要理念的某些思考；这为讨论六位思想家的思想提供了重要的背景。

当从民主宪政主义（democratic constitutionalism）传统内部来看待自由主义时，我将把自由主义的更为核心的内容理解为对政治正义概念的某种表达。民主宪政主义传统的一个分支（即社会契约论）的代表人物是霍布斯、洛克和卢梭，另一个分支（即功利主义）的代表人物是休谟和密尔；而社会主义的或社会民主之分支的代表人物则是马克思。我将主要把马克思理解为自由主义的批评者。

从历史的和系统性的角度看，本讲座关注的主题很有限。它们没有对 xviii

① 罗尔斯：《正义论》【John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971; revised edition, 1999)】。

② 罗尔斯：《作为公平的正义：正义新论》【John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001)】。

2 前 言

政治和社会哲学的问题做出全面的介绍。它们也不试图评估不同学者对被讨论的哲学家所做的不同阐释；我所做的解释对我们将要研究的原著来说似乎是足够准确的，而且，对于我的有限目的来说，这种解释似乎也是富于成果的。更为重要的是，政治和社会哲学的许多问题都完全没有讨论到。我希望，对主题的这种有限关注能够得到谅解，如果它能以某种富于启发的方式鼓励人们探讨我们正在思考的问题、而且（与其他方式相比）能够使我们更深入地理解这些问题的话。

约翰·罗尔斯

引用著作

xix

巴特勒：《巴特勒全集》 Joseph Butler, *The Works of Joseph Butler*, ed. W. E. Gladstone (Bristol, England: Thoemmes Press, 1995)。

霍布斯：《论公民》 Thomas Hobbes, *De Cive*, ed. Sterling P. Lamprecht (New York: Appleton - Century - Crofts, 1949)。

霍布斯：《利维坦》 Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson (Baltimore: Penguin Books, 1968)。

休谟：《人类理智与道德原理研究》 David Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, 2nd ed., ed. L. A. Selby - Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1902)。

休谟：《人性论》 David Hume, *Treaties on Human Nature*, 2nd ed., ed. L. A. Selby - Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1978)。

康德：《道德形而上学基础》 Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. And ed. H. J. Paton (London: Hutchinson, 1948)。

洛克：《论宽容》 John Locke, *A Letter Concerning Tolerance*, ed. James H. Tully (Indianapolis: Hackett, 1983)。

洛克：《政府论》 John Locke, *Two Treaties of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1960)。

马克思：《资本论》 Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy* (New York: International Publishers, 1967)。

密尔：《密尔全集》 John Stuart Mill, *Collected Works*, cited as CW (Toronto: University of Toronto Press, 1963—1991)。

卢梭：《第一与第二论文》 Jean - Jacques Rousseau, *The First and Second Discourses*, ed. Roger D. Masters, trans. Roger D. and Judith R. Masters (New York: St. Martin's Press, 1964)。

卢梭：《社会契约论》 Jean - Jacques Rousseau, *On the Social Contract*,

4 前 言

with Geneva Manuscript and Political Economy, ed. Roger D. Masters, trans. Judith R. Masters (New York: St. Martin's Press, 1978)。

西季威克:《伦理学方法》Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (London: Macmillan, 1907)。

塔克编:《马克思恩格斯读本》Robert C. Tucker, ed., *The Marx - Engels Reader*, 2nd ed. (New York: W. W. Norton, 1978)。

目 录

| | |
|----------------|-------|
| 译者前言 | (1) |
| 编者的话 | (1) |
| 前言 | (1) |
| 引用著作 | (3) |
| 导论：论政治哲学 | (1) |

霍布斯讲座

| | |
|--------------------------------|--------|
| 第一讲 霍布斯的世俗道德主义及其社会契约论的作用 | (23) |
| 第二讲 人性与自然状态 | (41) |
| 第三讲 霍布斯对实践推理的说明 | (54) |
| 第四讲 主权者的作用与权力 | (73) |
| 附录 霍布斯主题索引 | (94) |

洛克讲座

| | |
|----------------------|---------|
| 第一讲 洛克的自然法学说 | (103) |
| 第二讲 洛克对合法政体的说明 | (123) |
| 第三讲 财产权与等级制国家 | (139) |

休谟讲座

| | |
|------------------------|---------|
| 第一讲 “论原初契约” | (161) |
| 第二讲 功利、正义与明智的旁观者 | (176) |

卢梭讲座

| | | |
|-----|-------------------------|-------|
| 第一讲 | 社会契约论及其问题 | (193) |
| 第二讲 | 社会契约：假设和普遍意志(I) | (218) |
| 第三讲 | 普遍意志(II)及稳定性问题 | (234) |

密尔讲座

| | | |
|-----|--------------------------------|-------|
| 第一讲 | 密尔的功利概念 | (257) |
| 第二讲 | 密尔的正义理论 | (273) |
| 第三讲 | 自由原则 | (293) |
| 第四讲 | 作为一个整体的密尔的学说 | (307) |
| 附录 | 对密尔社会理论的几点评论 [c. 1980] | (325) |

马克思讲座

| | | |
|-----|----------------------------|-------|
| 第一讲 | 马克思关于资本主义作为一种社会制度的观点 | (331) |
| 第二讲 | 马克思关于正当与正义的概念 | (348) |
| 第三讲 | 马克思的理想：作为自由生产者联合体的社会 | (367) |

附录

西季威克四讲

| | | |
|-----|----------------------|-------|
| 第一讲 | 西季威克的《伦理学方法》 | (389) |
| 第二讲 | 西季威克论正义及古典功利原则 | (400) |
| 第三讲 | 西季威克的功利主义 | (408) |
| 第四讲 | 功利主义概述 (1976) | (429) |

巴特勒五讲

| | | |
|-----|----------------|-------|
| 第一讲 | 人性的道德构成 | (433) |
| 第二讲 | 良心的性质与权威 | (441) |
| 第三讲 | 激情经济学 | (452) |

| | |
|------------------------|-------|
| 第四讲 巴特勒反对利己主义的论证 | (460) |
| 第五讲 良心与自爱之间的假想冲突 | (468) |
| 附录 关于巴特勒的其他一些评论 | (475) |
| 课程提纲 | (483) |
| 索引 | (485) |

导论：论政治哲学

1

第1节 关于政治哲学的四个问题

1. 我们从询问几个关于政治哲学的一般问题开始。我们为什么会对政治哲学感兴趣？我们思考它的理由是什么？我们希望从这种思考中获得（如果有所收获的话）什么？从这一思路出发，我将讨论几个被证明是有益的更为具体的问题。

我们首先要问：政治哲学的受众是谁？它是为哪些人准备的？既然政治哲学的受众会因社会的不同而改变（取决于受众所在社会的社会结构及它所面临的紧迫问题），那么，一个宪政民主社会中的受众会是谁？让我们从思考我们自己社会的情形开始。

很明显，在民主社会中，这一问题的答案是：一般意义上的所有公民，或这样一个公民群体的成员——他们通过投票对所有的政治问题行使最终的宪法权威，如有必要，就通过修改宪法行使这一权威。民主社会中政治哲学的受众是所有的公民——这一论断具有重要的意义。

它至少意味着，一种接受并捍卫宪政民主之理念的自由主义的政治哲学，不能被视为一种所谓的理论。那些撰文探讨这一信条的人不能被视为某个领域的专家，就像科学领域中的某些专家那样。对于正义和共同善的根本真理或合理的理念，或对其他的根本理念，政治哲学都不拥有特权。就其自身而言，政治哲学的优点只在于，通过研究和反思，它能够更为深刻、更为全面地阐释政治理念的某些基本概念，这些概念有助于我们澄清我们关于民主政体的制度与政策的判断。

2. 第2个问题是：在面对这些受众宣讲时，政治哲学的可信度从何而来？它所宣称的权威从何而来？我这里用了“权威”一词，因为，有人说，道德和政治哲学的著作家拥有（至少是潜在地）某些权威。据说，政治哲学赋予了政治哲学家一种知道的权利（claim to know），而知道的

2

权利就是一种统治的权利。^① 我相信，这一论断是完全错误的。至少在民主社会中，政治哲学并不拥有任何权威，如果这种权威指的是某种特殊的法律资格并在某些政治问题上拥有特殊的裁决权，或换一种说法，如果这种权威意味着根深蒂固的风俗与习惯所认可的权威并被视为某种证据。

政治哲学只意味着政治哲学的传统；在民主社会中，这种传统是由著作家和他们的读者共同努力建构的。这种建构是共同的，因为，正是著作家和读者持久地共同生产并珍视政治哲学的成果，最后总是要由选民来决定是否将他们的理念转化为基本的制度。

因此，在民主社会中，政治哲学的著作家并不比其他公民拥有更多的权威，也不应要求更多的权利。我认为这是十分明显的，无须多加评论；只有在它不是十分明显的情况下，我们才会偶尔说上几句。我指出这一点的目的，只是为了把这一问题上的错误想法弃置一旁。

当然，有人可能会说，政治哲学期待的是人类理性的信任，它潜在地求助于人类理性的权威。这种理性不过是合理的思考、判断和推理所共同拥有的力量，就像成熟的完全正常的人（即所有正常的成年公民）在从事合理的思考、判断和推理时所表现出来的那样。假设我们同意这一点，并且认为政治哲学确实求助于这种权威。然而，当其他公民带着良知并理性地向其他人谈论政治问题或者任何其他问题时，他们同样也是求助于人类理性的权威。寻求我们所谓的人类理性之权威意味着，努力以一种合理而可信的方式向他人陈述我们的观点及其证据，以便他人能够合理地对这些观点及其证据做出判断。寻求人类理性的信任并不能把政治哲学与对任何其他问题的合理讨论区别开来。所有合理的符合良知的思想都寻求人类理性的权威。

- 3 政治哲学，就像我们在民主社会中那些长久并继续得到讨论的原著中发现的那样，在关于根本的民主学说与理论的系统而完整的陈述中确实得到了非同寻常的表达。与那些经不起时间考验的著作相比，这些原著或许得到了较好的辩护，表述的方式更为明白易懂。在这个意义上，它们或许

① 见迈克尔·沃尔泽（Michael Walzer）对本杰明·巴伯的《征服政治：民主时代的自由主义哲学》【Benjamin Barber, *The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in Democratic Time* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1988), in the *New York Review of Books*, February 2, 1989, p. 42】一书的有趣评论。

更为成功地求助了人类理性的权威。但是，人类理性的权威是一种非常特殊的权威。因为，政治哲学的一本原著对人类理性的这种诉诸是否成功，这是一个集体的判断，是在一个社会的一般文化氛围中经过长期讨论后做出的；作为个体，每一位公民都会对这些原著做出是否值得加以研究和反思的判断。在这里，并不存在官员、法庭或立法机构（它们对某些争议拥有最终的决断权或做出试探性仲裁的权力）意义上的那种权威。对理性探索之结果进行评估的主体，不是官僚机构或由传统和根深蒂固的习惯所确认的其他机构。

政治哲学家的处境并不具有特殊性。由所有的科学家（或更具体地说，所有的物理学家）组成的共同体也处于类似的境地中。没有任何一个政府机构有权威说，例如，相对论是正确的或不正确的。由公民组成的任何机构也不能对民主社会中的政治正义问题做出裁决，就像由物理学家组成的机构不能对物理学理论做出裁决那样。这一事实是现代民主社会的典型特征；它植根于现代民主社会关于政治自由与平等的理念。

3. 第三个问题是：政治哲学在何种意义上以何种方式介入并影响民主政治的结果？政治哲学应如何看待自己在这方面的作用？

关于这一问题，至少存在两种观点。柏拉图式的观点认为，例如，政治哲学能够掌握关于正义与公共善的真理。因此，这种观点试图寻求一个政治代理人来把这种真理转化成制度安排，不管这一真理能否被人们自由地接受甚或理解。根据这种观点，政治哲学关于真理的知识使它获得了影响，甚至控制政治结果的权威——通过说服或强制（如果必要）。我们见证了柏拉图的哲学王或列宁的革命先驱者。在这里，对真理的掌握不仅意味着拥有知道的权利，还意味着拥有在政治方面加以控制并采取行动的权利。

另一种观点（我们姑且称之为民主的观点）则把政治哲学视为民主社会之一般文化背景的一部分，尽管有少数几个事例表明，古典的政治哲学原著变成了公共政治文化的一部分。由于经常被引用和被参考，它们成了公共智慧的一部分，是社会之基本政治理念的源泉。因此，政治哲学可以对公民社会（在其中，政治哲学的基本理念及其历史得到讨论与研究，在某些情况下还进入公共政治讨论之中）的文化作出贡献。⁴

某些不喜欢当代的学院派政治哲学之形态与风格的著作家^①认为，政

^① 例如，前面提到的本杰明·巴伯（Benjamin Barber）。

治哲学是试图躲避日常的民主政治——巨大的政治游戏——并使后者变成多余的。^① 这些著作家说，学院派政治哲学事实上是柏拉图式的：它试图给人们提供基本的真理和原则以回答或解决（至少）主要的政治问题，从而使得日常的政治变得毫无必要。对哲学持批评态度的这些著作家还认为，无须哲学提供的益处，或无须担心关于日常政治的各种争论，日常政治本身就会运行得很好。在他们看来，以那样一种方式运行，日常政治就能导致某种更为健康也更充满活力的公共生活与更为负责任的公民机构的出现。

现在看来，说自由主义的政治哲学是柏拉图式的（如上面所理解的）当然是不正确的。由于自由主义接受民主政府的理念，它就不会试图推翻日常的民主政治的结果。只要民主制还存在，政治哲学能够恰到好处地做到的就是，影响某些通过合法的宪法程序建立起来的机构，然后，通过说服这些机构来否决多数民主的意志。对自由主义哲学的著作家来说，能够做到这一点的一个途径就是，影响像我们这样一个宪政体制中之最高法院的法官。自由主义的学院派学者，如布鲁斯·阿克曼（Bruce Ackerman）、罗纳德·德沃金（Ronald Dworkin）和弗兰克·米契尔曼（Frank Michelman），可以在最高法院发表演说，但是，许多保守主义的和非自由主义的著作家也这样做。我们可以说，他们是在介入宪法政治。在我们的宪政体制中，最高法院占有特殊的位置，因而，那种看上去好像是试图推翻民主政治的做法，实际上不过是对司法复审制度的接受，也是对这样一种理念的接受：宪法确保了某些不受日常立法的多数决原则之影响的基本权利和自由。因此，学院派著作家的讨论常常是关于多数决规则的范围与极限以及最高法院在确认并保护基本宪法自由方面之作用的讨论。

- 5 所以，问题的关键取决于，我们是否接受司法复审制度以及这样一种理念：民主的宪法应确保某些基本的权利和自由不受日常政治（与宪政政治相对）之立法多数决原则的影响。在我们的国家，我倾向于接受司法复审制度，但是，赞成和反对的双方都有各自合理的理由，这是一个民主的公民必须自己加以考虑的问题。关键是要在两种民主观念（宪政民主与多数民主）之间做出选择。无论如何，即使那些支持司法复审制度

① “巨大的政治游戏”是伦特（Frank R. Rent）于20世纪20和30年代在《巴尔的摩太阳报》上开设的一个专栏的名称。

的人也必须假定，在日常政治中，立法的多数决原则通常都必须得到遵守。

我们的第三个问题是：政治哲学在何种意义上以何种方式介入并影响日常政治的结果？对于这一问题，我们可以说：在具有司法复审制度的体制中，政治哲学常常扮演着比较重要的公共角色，特别是在宪法问题上；它经常讨论的政治问题是涉及民主公民之基本权利与自由的宪法问题。此外，作为背景文化的一部分，政治哲学还发挥着教育的功能。这一功能是第四个问题的主题。

4. 政治观点是关于政治正义和公共善以及哪种制度和政策能更好地促进政治正义和公共善的观点。公民必须要掌握并理解关于这些问题的理念，如果他们要想能够做出关于基本权利与自由的判断。现在，让我们来探讨：公民们最初引入民主政治的是哪种关于人格与政治社会的观念，是哪种关于自由与平等、正义与公民的理想？他们是如何逐渐地接受这些观念和理想的？支撑这种接受的思维方式是什么？他们是以哪种方式学习关于治理的理论的？他们获得的是关于治理的哪种理论？

他们是带着关于公民的下述观念参与政治的吗——作为自由而平等的公民，能够参与公共理性的建构，能够通过选票表达自己关于什么是政治正义与公共善所要求的深思熟虑的观点？或者，他们只不过是这样来理解政治，即人们仅仅是通过投票来实现其经济的和阶级的利益，反对其宗教上或民族方面的对手，并受这样一种社会等级制理念（即根据其本性，某些比另一些人更低劣）的支配？

很明显，一种宪政体制不可能长久地维持下去，除非它的公民首先是抱着那些接受并强化宪政体制之基本政治制度的基本观念和理想介入民主政治的。更重要的是，这些制度如果能够反过来支持这些基本观念和理想，那么，它们的存在就获得了最坚强的保障。毫无疑问，公民们部分地（尽管只是部分地）是通过政治哲学的著作（它们就是公民社会的一般背景文化的一部分）获得这些观念和理想的。他们是通过在中学、大学和职业学校中的交往和阅读中接触到这些观念和理想的。他们在报纸和杂志的社论中看到了对这些观念和理想的讨论和争论。

政治哲学的某些文本享有较高的威望，以致成了公共政治文化（与公民社会的一般文化相对）的一部分。我们当中有多少人会不由自主地铭记《独立宣言》、“宪法序言”（Preamble to the Constitution）以及林肯

的“葛底斯堡演说”的部分内容？这些文本虽然不是必须遵从的——“宪法序言”不是作为法律的宪法的一部分——但是，它们却以某种方式影响着我们对宪法的理解和阐释。

更重要的是，这些文本以及其他法规（如果存在的话）表达了我们所谓的政治价值。当然，它们不是对政治价值的定义，而只是某种暗示。例如，“宪法序言”提到了某种关于更为完美的联盟、正义、民主的安定、共同防卫、普遍福利和保障自由的理念。《独立宣言》增添了平等的价值，并把它与平等的天赋权利结合起来。

我们完全可以把这些理念称为政治价值。我将思考关于正义的这样一种政治观念：它试图对这些价值做出合理的、系统的和连贯的说明，试图弄清楚，这些价值应如何被组织起来以便应用于基本的政治和社会制度。政治哲学的大部分著作（即使它们历史悠久）都属于一般性的背景文化的一部分。但是，在最高法院的争论和关于基本政治问题的公共讨论中经常被引用的那些著作，则应被视为公共政治文化的一部分或与后者有关。事实上，有少数政治哲学著作——如洛克的《政府论》和密尔的《论自由》——确实是政治文化的一部分，至少在美国是如此。

我已说明，公民在参与民主政治之前，最好首先从公民社会中了解民主政治的基本观念和理念。否则，一种民主政体即使建立起来了，也难以长久地维持下去。魏玛宪法失败的诸多原因之一就是，当时德国重要的知识分子（包括具有重要影响的哲学家和作家，如海德格尔和托马斯·曼）中，没有一个人准备为它辩护。

总之，作为一般性的背景文化的一个部分，政治哲学在为根本性的政治原则和政治理想提供源头活水方面发挥着不可替代的作用。它能够夯实民主思想和民主态度的基础。它主要不是通过日常政治来发挥这种作用；它更多的是通过给公民（在他们介入政治之前）传授关于个人和政治社会的某些理想观念来发挥这种作用，在公民一生中某个重要的反思阶段发挥影响。^①

5. 在一个社会的政治中，是否存在着某些要素——它们鼓励人们真诚地诉诸正义原则和公共的善？为什么政治不简单地等同于对权力和影响的争夺——每个人都试图实现自己的计划？哈罗德·拉斯威尔曾说过，

① 我对这一问题的回答遵循的是迈克尔·沃尔泽的思想，见前注①。

“政治学研究的就是：谁得到什么并如何得到”。^① 为什么这不是政治的全部内容？如果我们认为政治能够是别的东西，我们就很天真（如愤世嫉俗者所说的那样）吗？如果是这样，那么，为什么关于正义和公共善的讨论不是简单的符号控制——这些符号具有这样的心理效果：它们使人们接受我们的观点，但不是出于好的理由，而是由于他们被我们的花言巧语催眠了？

愤世嫉俗者关于道德与政治之原则和理想的观点不可能是正确的。^② 如果他们是正确的，那么，参照和诉诸这些原则和理想的道德和政治语言及其词汇很早以前就不会被引用了。人们不会如此愚蠢，以致不会发现，某些团体及其领导者仅仅是出于控制和团体利益的目的而诉诸这些规范。当然，这并不是否认，有人常常是出于控制的目的而诉诸公平和正义原则以及公共的善。这样一种诉诸也往往寄生在（姑且这样说）这样一些人——他们真诚地相信这些原则并值得信赖——对这些相同的原则之认可的基础之上。

看来，当公民们首次介入政治时，有两件事情会使他们获得完全不同的政治理念：一件事情是他们在其中得以成长的政治制度的性质；另一件事情是背景文化的内容，以及这种背景文化在多大程度上使他们熟悉民主政治的理念并引导他们反思民主政治理念的含义。

政治制度的性质告诉人们关于政治行为的样式和政治的原则。例如，在民主制度中，公民们注意到，政党的领袖在争取足够数量的多数选民时 8 也会受到某些正义原则和公共善的约束，至少在涉及他们的明确的公共政治计划时是如此。愤世嫉俗者在此可能会再次认为，对公共正义原则和公共善的这种诉求完全是以自利为基础的，因为，为了使其对利益的追求变得与公众有关，一个群体就必须被承认为“体制内的”，而这意味着，它的行为必须符合与这些原则一致的各种社会规范。这种说法有一定道理，但它忽视了某些事情：在一种合理且成功的政治制度中，公民们在适当的时候会变得依恋这些正义原则和公共的善，而且，就像对待宗教宽容

① 拉斯威尔：《政治学：谁得到什么，何时得到，如何得到》【Harold Lasswell, *Politics: Who Gets What, When, and How* (New York: McGraw-Hill, 1936)】。

② 见艾尔斯特《社会的纽带》【Jon Elster, *The Cement of Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 128ff)】。

原则那样，他们对这些正义原则和公共善的忠诚也不是完全以（即使是部分的）自利为基础的。

6. 因此，一个重要的问题就是：政治和社会制度中的哪些要素（如果存在这些要素的话）倾向于阻止人们真诚地诉诸正义和公共的善，或政治合作的公平原则？我想，我们在这方面可以从德国未能建立宪政民主政体的教训中汲取经验。

我们可以考察一下德国的政党在魏玛共和国的俾斯麦时代的处境。魏玛的政治制度存在着6个引人注目的特征：

(1) 它是拥有巨大（尽管不是绝对）权力的世袭君主制。

(2) 这种君主制具有军国主义的特征，因为军队（其官员由普鲁士贵族担任）确保它能够压制民众的任何反对意见。

(3) 总理和内阁是君主、而非国会（就像宪政体制的安排那样）的仆人。

(4) 政党被俾斯麦肢解了，后者通过满足前者的经济利益来换取它们的支持，并把它们转化为压力集团。

(5) 德国的政党由于只是压力集团，因而从不奢望治理国家；而且，它们信奉的是某种排外性的意识形态，这使得它们难以与其他团体实现妥协。

(6) 如果官员（甚至总理）把某些群体——如天主教徒、社会民主党人、少数民族、法国人（阿尔萨斯—洛林地区）、丹麦人、波兰人和犹太人——当做帝国的敌人来加以攻击，那么，这不会被认为不合时宜。

看一下第四和第五个特征。德国的政党只是压力集团，而且，由于它们从不奢望治理国家——去建立一个政府，因而，它们没有意愿与其他社会团体实现妥协或进行谈判。自由主义者从不准备支持工人阶级想要的各种计划；社会民主党人则总是坚持工业的国有化，坚持解散资本主义制度，而这让自由主义者感到害怕。自由主义者和社会民主党人在相互协作以组建一个政府方面的无能，对德国的民主来说最终是致命的，因为，这种无能及其所带来的灾难性后果在魏玛时代始终没有改观。

拥有这样一种结构的政治社会会在不同的社会阶层、不同的经济利益集团之间制造大量的敌意。这些阶层和集团永远都不会相互合作，以便在某种恰当的民主政体中组建一个政府。它们总是作为局外人而行动，恳求总理满足其利益，并把对政府的支持作为回报。某些团体，如社会民主

党人，从来都没想过会成为政府的可能的支持者；它们完全自外于体制，甚至当它们后来获得绝大多数选票时（就像第一次世界大战前那样）也是如此。由于不存在任何真正的政党，也就不存在真正的政治家：真正的政治家的职责不是去讨好特定的团体，而是根据某个政治的和社会的民主计划把足够多数的选民组织起来。

除了政治制度的这些特征，魏玛德国的背景文化及其政治思想（以及社会结构）的一般旨趣也表明，没有一个重要的团体愿意付出政治努力以建立一个宪政体制；或者，即使这些团体（就像许多自由主义政党那样）支持宪政体制，它们的政治意愿也很弱，并能够被总理所收买——通过给予其经济上的好处。^①

第2节 政治哲学的四个功能

10

1. 我认为，作为社会之公共政治文化的一部分，政治哲学具有四个功能。这些功能在第1节的总结部分已得到详细讨论。因此，我在这里只是简要地重述它们。

（a）第一个功能表现为与重要的政治冲突有关的**实践功能**，这时，它的任务是关注那些存在着深刻分歧的问题，并试图探讨，在这些分歧

① 关于第一至第五个特征，参见霍尔伯恩《现代德国历史：1840—1945》[Hajo Holborn, *History of Modern Germany: 1840—1945* (New York: Knopf, 1969), e. g. pp. 141f, 268—275, 296f, 711f, 811f]; 格雷格《德国：1866—1945》[Gordon Craig, *Germany: 1866—1945* (Oxford: Oxford University Press, 1978), Chs. 2—5]，他对俾斯麦的评论见第140—145页；汉思—乌尔里希·威勒《德国帝国：1871—1918》[Hans-Ulrich Wehler, *The German Empire: 1871—1918* (New York: Berg, 1985), pp. 52—137, 155—170, 232—246]；泰勒《德国历史的进程》[A. J. P. Taylor, *The Course of German History*, 1st ed. 1946 (New York: Capricorn, 1962), pp. 115—159]，以及他的《俾斯麦：其人其政》[*Bismarck: The Man and the Statesman*, 1st ed. 1955 (New York: Vintage Books, 1967), Chs. 6—9]；威廉姆森《俾斯麦与德国：1862—1890》[D. G. Williamson, *Bismarck and Germany: 1862—1890* (London: Longman, 1986)]。与犹太人有关的第六点，参见帕尔泽《一战前德国和奥地利政治反犹太主义的兴起》[Peter Pulzer, *Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria before WW I*, 2nd ed. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988)]；安格里斯“一战前普鲁士军队与犹太保护区官员的争执”[Werner Angress, “Prussia’s Army and Jewish Reserve Officer’s Controversy before WW I”, essay in *Imperial Germany*, ed. J. T. Sheehan (New York: Watts, 1976)]。

(尽管很明显) 的背后是否存在着某些可以达成政治和道德共识的基础, 或者是否能够至少缩小这些分歧, 以便以公民之间的相互尊重为基础的社会合作仍然得以保持。

(b) 第二个是推理与反思的功能, 我称之为**导向功能**。政治哲学可以在以下方面有所贡献: 一个民族如何把他们的政治和社会制度当做一个整体来加以思考, 如何把他们自己当作公民来对待, 如何把他们的目标和目的当做一个历史悠久之社会(一个民族)的目标和目的——而非他们作为个人的目标和目的或作为家庭和社团之成员的目标和目的——来加以思考。

(c) 第三个功能是黑格尔在其《权利哲学》中曾予以强调的功能, 即**和解的功能**: 政治哲学能够力图抚慰我们对于我们社会的失望和愤怒——通过向我们表明, 如果得到恰当的理解, 那么, 我们社会的制度从哲学的观点看是合理的, 而且, 这些制度通过较长时间的发展才达到了目前这种合理的形态。政治哲学在发挥这一功能时, 必须要防止陷入对不正义、不合理的现状盲目进行辩护的危险之中。这将使政治哲学变成马克思主义意义上的意识形态(一种虚假的思想体系)。^①

- 11 (d) 第四个功能是**探讨实践政治之可能性的极限**。根据这一功能, 我们把政治哲学视为现实主义的乌托邦。我们对于我们社会之未来的希望依赖于这一信念: 我们的社会制度至少允许一种合宜的政治秩序的存在, 从而, 一种足够正义, 但不完美的民主体制是可能的。因此, 我们要询问: 在足够合理, 但仍只具有历史可能性的条件(现实社会的法律和趋势能够提供的条件)下, 一个正义的民主社会将会是什么样的? 在如我们所知的民主文化所提供的正义环境的制约下, 这样一个社会力图实现的将会是什么样的理想和原则?

① 对马克思来说, 意识形态是一种虚假的思想体系, 它有时会向社会制度中的人们掩盖制度的真实运行状况, 使他们不能深入地认识制度表象后面的实质。在这种情况下, 它支撑的是一种幻象; 因为, 在马克思看来, 古典政治经济学倾向于掩盖这一事实: 资本主义制度是一种剥削制度。或者, 一种意识形态致力于建构一种必要的幻象: 正直的资本家确实不愿相信, 资本主义制度是剥削制度。因此, 他们相信古典政治经济学的教条; 这种教条告诉他们, 资本主义制度是自由交换的制度, 在其中, 生产的所有要素——土地、资本和劳动——都能根据它们对社会总产出的贡献而获得适当的回报。在这种情况下, 意识形态支撑的也是一种幻象。(关于意识形态概念的讨论, 见本书“马克思讲座”的第三讲。——编者注)

第3节 自由主义的基本理念：它的起源及内容

1. 由于本讲座的很多部分关注的都是自由主义的概念、它的四个重要历史特征以及对它的一个最重要的批评，因此，我应当说说我是如何理解自由主义的。并不存在其意义固定不变的自由主义；自由主义拥有许多形态和许多特征，而且，不同著作家以不同的方式来概括它的特征。

自由主义的三个重要历史起源是：16世纪和17世纪的宗教改革与宗教战争（宗教改革与宗教战争的结果至少是，愿意接受宽容原则和良心自由原则）；随着中产阶级的兴起和有限君主体制下宪政制度的建立，皇权逐渐势弱；劳动阶级在争取民主并实现多数决原则方面所取得的胜利。^① 这些进展于不同的时间出现在欧洲和北美的不同国家中。不过，就英国而言，我们大致可以说，良心自由在17世纪末变成了现实，宪政政府在18世纪出现，民主、多数决原则以及普遍的选举权在19世纪取得了胜利。当然，这一进程没有完全结束。它的某些重要方面甚至在今天也没有得到实现，而某些方面还需很长时间才能实现。所有现存的所谓自由民主制度都是非常不完美的，离民主正义所要求的还有一段距离。

例如，美国的民主制度需要从以下五个方面加以改革：对竞选的财政制度进行改革，以克服目前的金钱制度对权力的购买；公平而平等的教育¹²机会；为所有的人提供某些健康保险；提供某些有保障的、对社会有益的工作；妇女的平等正义与妇女的平等（equal justice for and equality of women）。这些改革将极大地弱化（即使不能消除）歧视与种族主义的最糟糕的方面。其他人还可提出自己的一揽子改革方面；这些改革的重要性也是不能否认的。

2. 从宽泛的角度看，关于正义的自由主义之政治概念的内容包括三个重要的元素：一个关于平等的基本权利和自由的清单；这些自由的优先排序；确保社会的所有成员能够拥有实现其目的的恰当手段以便他们利用这些权利和自由。我们应注意，自由的数量是由基本权利和自由的清单决定的。我们在后面将会力图把这些元素阐述得更清楚。

一般而论，平等的基本自由包括平等的政治自由——投票以及竞选公

^① 这只是一个哲学家对历史大致进程的概括，人们也大致认可这种概括。

共职务的权利，各种形式的政治言论自由的权利。它们还包括公民自由——自由地发表任何政治言论的权利，自由结社的权利，当然，还有良心自由。我们还可以给这些自由的清单加上机会的平等、迁徙的自由、对自己的心灵和身体（人格的完整）的权利、个人财产权，最后还有法律条文规定的自由和公正判决的权利。

基本权利的这一清单当然是众所周知的。困难之处在于如何更为准确地限定它们的内涵，以及当它们发生冲突时如何对它们加以排序。目前的关键是要强调这一点的重要性：自由主义关注的是某种类型的自由清单，而不是一般意义上的自由。了解了这一点，我们就会看到，自由主义的第二个要素是：自由被赋予了某些优先性，即某些力量和重量。事实上，这意味着，它们通常不能被牺牲以便获得更大的社会福利，或实现完善主义的价值（perfectionist values）；而且，从实践的角度看，这一限定是绝对的。

自由主义的第三个要素是（如上面提示的那样），它的原则赋予了社会的所有成员这样一种权益：获得恰当的实现其目的的物质手段以便利用这些自由（这些自由的具体内含和优先排序由民主的程序来决定）。实现其目的的这些手段就是我所说的基本善（primary good）。除了基本自由和平等机会外，基本善还包括：收入与财富，以及恰当分享各种利益（如教育和医疗保险）的权益。

- 13 当说自由主义观点包括这三个要素时，我的意思是指，人们所熟悉的任何一种自由主义观点的内容都或多或少与这一宽泛的描述相符。使不同的自由主义区分开来的，是它们如何阐释这些要素以及它们用来支持其阐释的一般理据。存在着常常被描述为自由主义的观点，例如自由至上主义（libertarianism），它们并不包含第三个要素，即：确保公民拥有实现其目的的手段以便他们能够行使其自由。但是，它们不包含第三个要素这一事实（当然还有其他原因），只是使它们成为自由至上主义的理由，而不是使它们不成为自由主义的理由。自由至上主义不包含前述第三个要素。当然，这并不是构成反对自由至上主义的理由，它只是对自由至上主义之内容的一个评论。

第4节 自由主义的一般主题

1. 毫无疑问，关于自由主义的重要主题（确保基本自由肯定是这些

主题之一)，存在着几种不同的观点，而且，著作家们在这一问题上也众说纷纭。一个核心的要素肯定是下面这一点：

一种合法的政体是这样一种政体，它的政治和社会制度对所有的公民（每一个公民及所有的公民）来说都是能够获得辩护的——通过诉诸他们的（理论的和实践的）理性（reason）。此外，对社会制度的合理证明在原则上必须被每一个人所了解，而且，这种证明对于生活于该制度中的人来说是合理的。自由主义政体的合法性依赖于这样一种证明。^①

尽管政治自由主义（作为公平的正义是其原则之一^②）并不否认或怀疑宗教和传统的重要性，但是，它坚持认为，由法律所强加的政治的要求和义务必须与公民的理性和判断相一致。

通过诉诸公民的理性来证明其合法性这一要求，既与社会契约论传统有关，也与“合法的政治秩序依赖于一致同意”这一理念有关。契约论证明的目标是要表明，社会的每一个成员都有足够的理由赞成那种秩序，认可那种秩序——在其他公民也认可那种秩序的前提下。这导致了普遍一致的同意。证明所诉诸的理由，必须是那种从每一个理性且理智的个人的角度来看都是合理的理由。

“据说，根据造物的意志，所有的人都是自由、平等和独立的，没有本人的同意，任何人都不能被剥夺这一地位，也不能臣服于他人之政治权力的统治。人们放弃这一天赋自由并接受文明社会之约束的唯一方式是，与他人达成协议共同加入并团结在一个共同体中，为了彼此能够过上舒适、安全而和平的生活，为了确保他们对其财产的分享，确保在与其他共同体发生冲突时能够获得更大的安全。”洛克《政府论》第95段。

从洛克的这段引文似乎可以看出，公民们在某个时候确实是可以达成共识的；至少，我们不能排除这种可能性。我们从康德那里获得的是一种不同的理念。他说，我们不能假设，原初契约起源于当时存在的所有个人所实际达成的共识，因为这是不可能的。

① 关于这一问题的讨论，见瓦尔德伦的富于启发的论文“自由主义的理论基础”（Jeremy Waldron, “The Theoretical Foundations of Liberalism”, *Philosophical Quarterly*, April 1987, pp. 128, 133, 146, 149）。

② “作为公平的正义”是我用来描述我在《正义论》和《作为公平的正义：正义新论》中所提出的关于正义的政治概念的名称。

[原初契约]事实上只是理性的某种理念，尽管它无疑具有实践上的现实特征；因为，它可以要求立法者以这样一种方式来制定法律，即，这些法律是根据全体国民的共同意愿来制定的。……这是所有公共法律之正确性的试金石。因为，如果法律是这样一种东西，即，所有的国民都不可能同意它（例如，如果这种法律宣称，臣民中的特定阶层必须是享有特权的统治阶层），那么，这样的法律就是不正义的；但是，如果法律是全体国民有可能同意的东西，那么，把这种法律当做正义的法律来对待就是我们的义务，即使这些国民在当时处于这样一种状态或拥有这样一种想法：如果这些国民被征求意见，他们有可能拒绝赞成这种法律。康德：《理论与实践》[*Theory and Practice* (1793): AK: VIII: 297 (Reiss, 77)]。^①

2. 现在，我将指出某些区别，它们能够使我们理解不同的社会契约论的含义，并把它们彼此区分开来。

首先，实际的共识（actual agreements）与非历史的共识（non-historical agreements）之间的区别：我们似乎可以在洛克那里发现前一种共识（在讲到洛克时我们会讨论这是否属实），而在康德那里发现后一种共
15 识。康德心中的共识是这样一种共识，即它只能来源于所有意志的一致同意；但是，由于历史条件从来没有允许这种事情发生，因此，原初契约是非历史的。

其次，契约条款被决定之方式的区分：是根据某个实际的条约，还是根据对契约的分析（也就是说，从契约制定者的角度来思考，他们能够或将会对什么表示同意），抑或二者的某种结合。康德把原初契约部分地视为理性的某种理念，因为，只有根据理性（理论理性和实践理性）我们才能思考出，什么东西是人们有可能同意的。在这种情况下，契约是假设性的。

第三个区别是，社会契约的条款关注的是人们能够去做的（could do）——或不可能去做的（could not possibly）——而不是人们将会去做的（would do）。这有很大的区别。我们通常很难弄清一个假设的契约的

^① 康德：《政治著作选》[*Political Writings*, ed. H. S. Reiss and H. B. Nesbit (Cambridge: Cambridge University Press), p. 79]。

内容：与其说我们能够弄清人们将会做什么，还不如说我们更能弄清楚人们能够做什么或不能够做什么。因此，当洛克抨击查尔斯二世时，他的主要目的是想表明，关于政府的形式，人们不可能赞成皇权专制主义。因此，作为这样一种权力的最高统治者，国王的所作所为使得他的行为是不合法的。洛克无须证明，人们将会赞成何种政体；他只是从人们不可能赞成它这一点推导出这一结论：人们将不会赞成它。（他的逻辑是：如果我们不可能做 X，那么，我们将不会做 X）^①

第四个区别是，社会契约的条款是被看成用来判断一种政府形式是否合法的根据，还是被看成用来决定公民对其政府所负有的（政治）义务的根据。社会契约的理念可服务于两种不同的目的：或者用于推导出某种关于政治合法性的观念，或者用于说明公民的政治义务。当然，一种社会契约可以同时服务于这两个目的，但是，这二者之间的区别是很重要的：至少，社会契约的理念在这两种情况下是以不同的方式发挥其功能的，而且，它可能能够非常完美地服务于其中的一个目的而不能服务于另一个目的。^② 我认为，休谟对社会契约论的批评特别适用于洛克对政治义务的说明，^③ 但该批评没有触及洛克对合法性的说明，至少我相信如此。

关于社会契约论，还有其他的区别和问题。例如，谁是契约的参加者？契约是所有公民彼此之间的契约还是所有公民与最高统治者之间的契约？或者，存在着两种或更多的契约：首先是公民之间的契约，然后是公民与统治者之间的契约？在霍布斯和洛克那里，契约的参加者是相互缔约的所有公民；统治者完全不是缔约者。在他们这里，并不存在第二类契约。但是，这些区别以及其他区别只能随着讲座的展开而予以讨论。

第5节 初始状态

1. 所有的社会契约学说都需要对社会契约（不管是历史的还是非历史的）在其中得以制定的状态加以说明。让我们把这种状态称为初始状

① 因此，不能做 X 意味着将不会做 X；但是，能够做 X 并不意味着将会做 X。

② 关于这一点，参见瓦尔德伦的“自由主义的理论基础”（Jeremy Waldron, “The Theoretical Foundations of Liberalism”, *Philosophical Quarterly*, April 1987, pp. 136—140）。

③ 参见休谟的《论原初契约》[Hume, *Of Original Contract* (1752)]。

态 (initial situation)。要清楚地建立某种社会契约学说，就得对这种状态的各种要素加以界定。否则，这些要素就只能从人们同意之契约的性质中推导出来，或从预先假定的前提中推导出来，如果这些推理要想令人信服的话；但是，这存在着被误解的危险。

我们有许多因素需要加以明确。例如，处于初始状态中的缔约方的性质是什么样的，他们的理解力和道德力如何？缔约各方的目标和需求是什么？他们的一般信仰是什么，他们对自己的特殊处境了解多少？他们面临的选择是什么，或者，他们能够选择的是哪几种契约？我们必须以某种方式回答这些问题以及其他问题。而且，每一个问题都可以有几种不同的答案。

2. 首先来看缔约各方的性质。他们像洛克所说的那样是处于自然状态中的人吗？还是像康德所说的那样，他们都是社会中的成员？或者，两者都不是，而只是社会中作为个体的公民的代表，就像“作为公平的正义”理论所设想的那样？

原初契约所达成的共识是关于什么的共识？是像洛克所说的那样，是关于何谓合法的政府形式的共识？还是像康德所说的那样，是对作为集体的所有社会成员可能会赞成什么的某种理解，而这种理解将被立法者用来作为检验法律是否正义的标准？（在康德看来，统治者在制定法律时将接受这一标准的检验。）或者，像卢梭所说的那样，它是人们就他所谓的普遍意志的内容所达成的共识，也就是说，是关于普遍意志将会期望什么的共识？

- 17 或者，如公平正义理论所说的那样，是关于政治正义概念之内容（关于正义与公共善的原则和理想）的共识——这些原则与理想将被应用于作为社会合作的一种完整体系之社会的基本结构？此外，如公平正义理论所主张的那样，它还是关于公共理性（它关注的是基本的政治问题和公民的义务）之约束条件的某种理解？任何一种社会契约理论都得对这些问题做出回答，并且采纳回答这些问题的某种理路（approach），这种理路能够使这些答案相互一致。

3. 接下来看看缔约方对自己知道多少的问题。人们可能认为，最合理的答案就是认为，缔约方在其日常生活中对自己所知道的一切，他们在初始状态中都知道。我们可能认为，如果人们被剥夺了关于自己的信息，那么，这肯定会导致某种对所有人来说都更糟糕的共识！缺少某种知识怎

么可能导致对所有人来说都更合理且更好的共识呢？

在应用某种已经被接受的、现成的正义观念时，我们通常都需要所有可能获得的信息。确实如此。否则，我们就不能恰当地应用正义的原则及其准则。^①但是，在初始状态中就某种正义观念达成共识或接受某种正义观念却是另一回事。在那里，我们想要达成共识，而完整的知识往往成为实现这一目标的障碍。个中原因在于，人们通常拥有的那类关于自己的知识可能导致无休无止的争吵，使得某些人要价太高，从而导致这样一种局面：最卑鄙的个人获得了比其公平份额更多的东西。

只要看看人们在其中拥有太多信息的谈判情形，我们就容易明白这是如何发生的。来看看艾尔思特关于网球比赛的例子。打完第三局后比赛因下雨而中止，第一位选手以 2:1 的比分领先于第二位选手。比赛必须现在停止，选手应如何分配奖金？第一位选手说他应获得所有的奖金；第二位选手说奖金应平分，他声称，自己身体状况良好，总是保持体力，在接下来的第四和第五局中会打得越来越好；裁判说，奖金应分为三分，第一位选手拿 2/3，第二位选手拿 1/3。很明显，这些问题在比赛开始前就应解决，因为，那时谁也不知道自己当下的特定处境。^②

但是，即使在那个时候，问题也不易解决，因为，基于上面的信息，¹⁸第二位选手会强烈地倾向于平分奖金；如果第一位选手年纪较大，在比赛中很快会丧失体力，而双方又都知道这一点，那么，情况就更是如此。此外，如果奖金数额很大，其中一位选手富裕而另一位贫困，那么，这一信息也会给奖金的分配增加额外的困难。因此，选手需要想象一种境遇，在其中，没有人知道自己的能力和身体状况、财富状况以及其他许多事情，他们在这种处境中来为所有的选手制定规则，不考虑任何特殊的情况。以这种方式，他们就是在靠近公平正义理论所说的“无知之幕”的方法。

4. 我将指出两个真正重要的政治案例来说明这一点。先来看看为确保党派优势而划分选区的案例。Gerrymandering 一词的含义是，以这样一种方式来划分州、县或地区的选区，以致可以使某个党派保持其优势。该

① 一个例外的情况是审理罪犯的情形，在其中，关于证据的条例要求排除某些可获得的信息，例如，夫妻双方不能做出对对方不利的证词。这有助于保证审判的公正。

② 见艾尔斯特《地方正义》【Jon Elster, *Local Justice* (New York: Russel Sage Foundation, 1992), pp. 205f】。

词出现于1812年，当是，杰弗逊的追随者、马萨诸塞州州长艾尔布雷基·格里（一名反联邦主义者）试图继续保持该党对该州的政治控制。^①为达到这一目的，杰弗逊的追随者们重新划分了选区，使之包括那些反联邦主义的飞地。这种划分导致一个选区的形状非常独特，使得当时的一位漫画家把该选区描绘为蝾螈，gerrymander一词也应运而生。

这个明显的示例表明，关于选区的划分规则最好事先制定好。它还说明了下述两种知识之间的重要区别：在制定规则时哪些知识是恰当的，在应用规则时哪些知识是恰当的。在一种情形中，我们需要的是不同的、较少的信息，在另一情形中则不是。

同样的理由也说明了，为什么要通过关于改革选举和关于建立公共融资的法律是如此的困难。这一示例也清楚地表明，那些能够筹集最多竞选资金的政党没有多少愿望来改革目前的竞选资金筹资法，而且，一旦他们当政，还会阻挠改革的努力。在两党轮流执政的制度下，如果两个政党都腐败，而且能够筹集大笔竞选资金，那么，改革竞选资金筹资法的这类努力在实践上就不可能有成功的希望，除非出现了某种重要的政治变化，例如，出现了第三大政党。

- 我还要提一下丹尼斯关于医疗保险和德沃金关于保险体制的讨论。^②
- 19 在这个问题上，一般的看法是，人们应在这样一种境遇中来决定社会应当给人们提供多少医疗保险费用，在这种境遇中，没有人知道自己的年龄；只有当人们度过了一生中的不同阶段（从青年到老年），他们才会知道，

① 艾尔布雷基·格里（Elbridge Gerry, 1744—1814），美国政治家，《独立宣言》（1776）签署人之一，曾任费城大陆会议代表（1776—1781）、费城制宪会议代表、美国国会议员（1789—1793）、马萨诸塞州州长、美国副总统（1813—1814）。1812年，时任马萨诸塞州州长的格里为确保其所属政党对该州的控制，重新对该州的选区进行了划分；有的选区的形状非常不规则，如艾斯克苏县（Essex County）的形状类似一只蝾螈。英语 gerrymander（其中文含义是：为使某政党选举获胜而不公正地划分选区）一词由 gerry（格里）+ mander 构成。——译者注。

② 参见丹尼斯《我是父母的监护人吗》【Norman Daniels, *Am I My Parent's Keeper?* (New York: Oxford University Press, 1988)】第63—67页和81f的总结；德沃金：“克林顿的计划是公平的吗”（Ronald Dworkin, “Will Clinton's Plan be Fair?” *New York Review of Books*, January 13, 1994），该文以“正义与健康保险的高额费用”（“Justice and the High Cost of Health Care”）为题重印于德沃金的《至上的美德》【*Sovereign Virtue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000)】第8章。

他们对医疗保险的需求是不同的。他们必须要在此时的需要与彼时的需要、他们的需要与社会的其他需要之间保持平衡。在讨论基本善的灵活性时，我也将采取类似的方法。^①

5. 所有这些事例都表明，我们需要某种类似于所谓“无知之幕”的设置。不过，存在着许多无知之幕，有些比其他的更为厚密（排除更多的信息），而有些则排除不同种类的信息。注意一下艾尔斯特关于精英领导的无知之幕，它允许知道关于公民的自然天赋和技能的信息，而德沃金对有关信息的限制也允许公民知道自己的雄心和抱负。我只是提到了这些观点，但从这些观点却有望得出不同的结论。^②

我还应指出，从由不同要素组成的无知之幕中也会推出不同的结论。因此，我们并非排除任何信息，我们能够允许人们知道他们现在所知道的一切，但他们仍能够签订具有永久约束力的契约；我们假设，签约各方是关心他们的后代的，这种关心延伸到无限的未来。^③ 在保护他们自己及其后代时，他们面对的都是一个具有较大不确定性的情境。因此，即使使用一个厚密的无知之幕，他们也会面临较大的不确定性（尽管是有所改变的不确定性）。

最后，我提醒大家关注于尔根·哈贝马斯的商谈伦理学理念和布鲁斯·阿克曼的相关理念。^④ 这里的想法是，在讨论那些用来限制参与者进入理想对话情境中的商谈规则时，只有那些具有恰当道德内容的规范才能

① 参见罗尔斯《作为公平的正义：正义新论》[Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), pp. 168—176]。

② 见艾尔斯特《地方正义》(Jon Elster, *Local Justice*, p. 206f)。

③ 这实际就是我阐述公平正义之第一条款所采取的信息限制的形式。参见“作为公平的正义”[“Justice as Fairness”, in Rawls, *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), pp. 47—72]。

④ 参见哈贝马斯《道德意识与交往行为》[Jurgen Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983)]，特别是标题为“商谈伦理：关于商谈伦理论证方式的注解”（“Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm”）的第3章；《对商谈伦理的阐释》[*Erläuterungen zur Diskursethik* (Suhrkamp, 1991)]，特别是第6章第119—222页。另见阿克曼《社会正义与自由主义国家》[Bruce Ackerman, *Social Justice and Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980)]；“中立性假定的中立性何在？”（“What is Neutral about Neutrality?” *Ethics*, January 1983）；“为什么要对话？”（“Why Dialogue?” *Journal of Philosophy*, January 1989）。

普遍地被所有人都接受。如哈贝马斯所说，有效的规范是那些在这样一种理想的商谈情境中能够被建立起来或被遵守的规范。除了理想商谈的规则，不再存在无知之幕或其他限制。正是这些规则可以被用来过滤掉那些不能被普遍接受，且（在这个意义上）不能促进普遍利益的规范。

我提到这些观点是为了表明，原初状态的理念是多么的广为流行。事实上，它不是一个陌生的理念，不是哲学家的幻想，而是一个非常普通，而且（我认为是）相当符合直觉的理念。我相信，它是非常明显地被卢梭和康德以及（毫无疑问）其他古典著作家所预见到了的理念。

我把公平正义的初始状态称为“原初状态”。它被规定为这样一种状态，在其中，作为公民之代表的各方所达成的协议所表达的是正义的政治理念（political conception justice）的内容（原则和理想）；这些原则和理想规定了社会合作的公平条款。

作为结束语，我要强调指出（正如我常说的那样），原初状态是一种代表设置。如果我们考察社会契约传统的历史，我们会发现，原初状态被用来代表许多不同的对象，即使作为代表设置的理念没有得到明确的说明，甚至可能没有被那些作者所理解。不管是否被这样理解，原初状态的理念都是被这样使用的。

霍布斯讲座

第一讲 霍布斯的世俗道德主义 及其社会契约论的作用

第1节 导论

23

为什么我的政治哲学课程要从霍布斯开始?^①当然,这并不是因为霍布斯是社会契约学说的开创者。该学说可以追溯到古希腊以及16世纪;在16世纪,苏亚雷斯、维多利亚、莫林纳等经院神学家极大地发展了该学说。^②在霍布斯时代,社会契约论是一种得到充分发展的学说。我从霍布斯开始的理由是,根据我自己以及其他许多人的观点,霍布斯的《利维坦》是英语国家最伟大的政治思想专著。我说这话的意思并不是指,该书最接近于真理,或它最合理。我的意思毋宁是,综合来看——包括它的风格和语言,它的范围、正确性及观察的生动有趣,它的结构精致的分析和原理,以及它那种我认为是令人畏惧的思考社会的方式(这种思考方式几乎是正确的,而且非常可怕的是几乎已经被人们所接受)——把这些因素加在一起考虑,那么,《利维坦》给我留下了刻骨铭心的印象。

① 根据1983年2月11日的讲座录音,并根据罗尔斯1979年和1983年的讲课手稿加以补充——编者注。

② 苏亚雷斯(Francisco Suarez, 1548—1617,亦译苏亚利兹,苏阿瑞兹),西班牙耶稣会神父、哲学家和神学家,被认为是继阿奎那之后最伟大的经院主义神学家,国际法的重要奠基人之一;著有《形而上学质疑》、《法律及神为立法者论》、《论神学上的三德——信仰、希望和爱》等。维多利亚(Francisco de Victoria, 1480?—1546,)西班牙所谓黄金时代首屈一指的著名神学家,为当代国际法学奠定了初步的基础。曾在巴黎大学学习阿奎那的《神学大全》,回国后,最初执教于巴利亚多里德大学,1526年任萨拉曼卡大学神学教授,讲《神学大全》至逝世。最著名的著作是死后出版的《神学感想录》。莫林纳(Luio de Molina, 1535—1600),西班牙天主教耶稣会神学家,提出莫林纳主义,引起多明我会和耶稣会间长期的神学争论。在《自由意志与天赐恩典的和谐》(1588)中,他反对新教,捍卫人类自由接受或拒绝恩典的学说。——译者注。

总的来看,《利维坦》对我们的思想和情感都产生了深远和巨大的影响。还有其他更值得称道的思想家。在某种意义上,我倾向于把密尔的著作看得比霍布斯的著作更有价值,但是,密尔的著作中,没有一本专著可以与《利维坦》媲美。他的专著中没有一本可以产生《利维坦》那样的巨大影响。从某些方面看,洛克《政府论》的观点或许更为合情合理,人们可能也会认为,它更为准确或更为接近真理。但是,就对秩序之政治理念的说明而言,它缺乏霍布斯的那种广度和力量。当然,还存在着其他令人印象深刻的思想家,如康德和马克思,但是,他们都不是用英文写作。我认为,就英文著作而言,《利维坦》是最为令人印象深刻的政治哲学专著。因此,一门政治哲学课程如果不阅读《利维坦》,那么,这将是一种耻辱。

从研究霍布斯的著作开始本课程的第二个理由是,把霍布斯及对霍布斯的回应作为思考现代的道德和政治哲学之起点是有益的。霍布斯是在英国政治急剧起伏跌宕的时期撰写其《利维坦》的。他于1651年出版《利维坦》,那正是一个从英国内战(1642—1648)——该战争打败了查理一世——到君主制恢复(伴随着查理二世在1660年即位)的过渡期。霍布斯的著作在知识界引起了强烈的反响。霍布斯被他的批评者视为现代背叛基督教信仰的主要代表。那是一个基督教的世纪;正统的基督徒认为,他们在一系列重要问题上与霍布斯势不两立(见表1)。

表 1

| 卡德沃斯与正统观念 ^① | 霍布斯 |
|------------------------|--------------------|
| 有神论 | 无神论 |
| 二元论(心灵与肉体) | 物质主义 |
| 自由意志 | 决定论 |
| 关于国家与社会的社团理念 | 关于国家与社会的个人主义理念 |
| 永恒与不变的道德 | 相对主义与主观主义 |
| 具有道德感及善心的个人 | 作为理性利己主义者及不具有善心的个人 |

^① 卡德沃斯(Ralph Cudworth, 1617—1688),英国哲学家,剑桥柏拉图派的领导人物,主要著作有《宇宙的真实的思想体系》,主张上帝存在、意志自由、永恒及不变的道德等观点。——译者注。

例如，正统派持有的自然是有神论的观点，而他们把霍布斯视为无神论者。正统派坚持二元论，区分灵魂与肉体；他们认为霍布斯是物质主义者（materialist）。正统派还相信意志的自由，灵魂与心灵的自由，而他们把霍布斯视为决定论者，后者把意志还原为一系列嗜好或文化变迁的产物。正统派还坚持社团式的（cooperative）人类社会观（称之为“有机的”是不正确的）。他们认为，社会内在地就是人类本性的一部分，而在他们看来，霍布斯持有的是个体主义的（individualist）社会观。他还被认为持有一种相当激进的个体主义观点。正统派还信守一种永恒和不变的道德观。也就是说，存在着某些以上帝的理性为基础的道德原则；根据我们的理性，我们能够把握并理解这些原则；但是，对于这些原则，只能有一种解释。在它们能够被理性把握的意义上，道德原则是某种类类似于几何学原理的东西。另一方面，霍布斯则被认为信守的是与此完全相反的观点，即相对主义和主观主义的观点。最后，正统派认为，人是具有仁爱（benevolence）精神的，能够关心他人的利益，还能为了道德本身的缘故而根据永恒和不变的道德原则采取行动；而他们认为，霍布斯相信人是心理上的利己主义者，只关心自己的利益。

我并不认为，对霍布斯的这种描绘及对其观点的这种解释是十分准确的；我提到它是因为，在霍布斯的时代，人们，甚至一些学问高深的学者都认为霍布斯是这样说的。这解释了他为什么会遭到如此猛烈的攻击、为什么令人畏惧。如果有人认为你是一名霍布斯主义者，那么，你就会四面树敌。那是一种指控；面对这种指控，许多人感到他们不得不进行自我辩护，就像在这个国家（指美国——译注）的20世纪50年代那样，人们不得不为自己进行辩护以免被视为共产主义者。洛克曾以为，牛顿把他视为一个霍布斯主义者；这意味着，如果他们要想成为朋友，他们就必须彼此做一些消除误解的解释工作。如果别人以这种眼光来看你，那么，这就是一个非常严重的问题。

我们立即就会发现，在霍布斯之后，有两条反对他的路线。一条是基督教哲学家的正统的反对路线；这些哲学家属于或同情教会。他们当中最重要的人物或许是卡德沃斯、克拉克和巴特勒。他们认为下述观点是霍布斯的主要观点并对之加以批评：

1. 他信奉的心理的和伦理的利己主义；
2. 他的相对主义、主观主义及对自由意志的否认；
3. 他们认为由他的学说中将推出这样一种理念：政治权威的合法性取决于它的绝对的权力（superior power）或与其他这样的权力达成的协议。

他们还拒斥这样一种观念：政治权威能够建立在任何一种类似于社会契约的东西的基础之上。

26 另一条反对的路线是功利主义的路线：休谟、边沁、哈奇森、亚当·斯密等。他们并不是基于正统的理由而不赞成霍布斯；除了哈奇森，总的来看，他们采取的是世俗的立场。功利主义者想攻击的是霍布斯的利己主义。他们想证明，功利原则是一条客观的道德原则，并以此批判霍布斯设想的主观主义或相对主义。他们还主张，功利原则能够用来判定、证明并说明政治权威的基础。他们对霍布斯的一个批判是，他把政治义务和政治权威建立在绝对权力的基础之上。我想再次指出的是，我并不认为，这些观点是霍布斯实际所持的观点；我想说的是，人们普遍认为霍布斯持有这些观点。

因此，霍布斯的确是四面楚歌——既遭到正统派的攻击也遭到非正统派的批评；由于《利维坦》的影响如此不同凡响，因此它引发了这样一种回应方式：他的思想体系是这样一种东西，面对它，一个人必须要决定自己采取何种立场。基于这些原因，把霍布斯及对霍布斯的回应作为思考现代英国之政治和道德哲学的起点就是很有益处的。

第2节 霍布斯的世俗道德主义

为了有时间讨论《利维坦》中的某些重要观点，我将重点关注我所说的“霍布斯的世俗道德体系”。我将忽略某些问题，我会解释为什么要这样做。我要忽略的第一个问题是霍布斯的神学假设。霍布斯在叙述时常常显得自己好像是一名基督教信徒；我不怀疑也不否认在某种意义上他的确是。不过，你们在阅读《利维坦》时也会理解，为什么有些人否认他是基督教信徒。不管怎么说，他们怀疑，他怎么能够说出那样的话同时又相信正统的基督教。因此，我将抛开这些正统的神学假设并假定，该书包

含着一种世俗的政治和道德体系。就其理念的结构和原则的内容而言，这种世俗的政治和道德体系是完全能够被理解的，如果我们把这些神学假设放在一边的话。换言之，为了理解这个世俗体系的内容，我们并不需要借助于这些假设。事实上，正是由于（或部分由于）我们能够把这些假设放置一旁，他的学说才构成了对他那个时代的正统基督教的冒犯。根据正统的观点，在理解政治和道德的观念体系方面，宗教应发挥关键的作用。²⁷如果宗教不能发挥这种作用，那么，它本身就遇到了巨大的麻烦。

在正统思想看来，宗教在霍布斯的观点中没有发挥任何重要的作用。因此，我相信，霍布斯所使用的所有概念，如天赋权利、自然法、自然状态等，都可以抛开任何神学背景来加以定义和解释。道德体系的内容也可以如此来加以定义和解释；这里的内容我指的是道德原则的具体要求。这就是说，无须诉诸神学假设，自然法（正确的理性要求我们遵循它）的内容和道德美德（诸如正义、诚实之类的美德）的内容也能够得到解释，并都能在世俗体系的框架内得到理解。

霍布斯认为，自然法（law of nature）是“理性所发现的戒律或一般法则；根据这条戒律或一般法则，人们被禁止去做损毁自己生命或剥夺保全自己生命之手段的事情”（《利维坦》，1651年第一版第64页）。^①如果得到普遍遵守，那么，这些戒律就是实现和平与和谐的手段，而且，对于“保存”并保护“众多的人”来说是必要的（《利维坦》，第15章第78页）。无须参考神学假设，所有的自然法都能得到理解。不过，这并不意味着，我们不能给霍布斯的世俗体系增添某些神学假设；如果加上这些假设，那么，它们就会使我们以不同的方式来描述这个世俗体系的部分内容。例如，霍布斯说，在他的“世俗体系”（我的用语）中，自然法恰当地说就是“理性的命令”、结论或“公理”，它们涉及的是我们保存自己

① 参考页码指的是《利维坦》的第一版，即1651年的莱恩赫德版或赫德版（Lionshead or Head edition）的页码【罗尔斯在他的课堂上使用的、由麦克弗森（C. B. MacPherson）编辑的朋吉版（Penguin edition）包括了这些页码】。《利维坦》的重要现代版本都把朋吉版的页码作为边码标注出来。所有重要的现代版本【即1904年由瓦勒（A. R. Waller）编辑的版本，1909年剑桥大学出版社的版本，1946年由麦克·奥克肖特（Michael Oakeshott）编辑的版本，以及1968年由麦克弗森编辑的版本】都正确地以赫德版为基础，就像莫尔思沃斯（Molesworth）编辑的1839年版那样。参见理查德·塔克（Richard Tuck）编的《利维坦》（Cambridge: Cambridge University Press, 1991）第27页。

及维护社会和平的必要条件。只有当我们认为，它们是上帝（根据其权力他对我们拥有合法的权威）的命令的时候，它们才能被恰当地称为“法”（《利维坦》，第15章第80页）。但是，关键之处在于：把理性的这些命令视为上帝之法，这并没有改变它们的内容——它们指导我们去做的事情；关于我们应当去做什么，它们所告诉我们的与它们以前所说的没有两样。这也没有改变美德的内容。把它们视为上帝之法也没有改变我们遵循它们的方式。根据正确的理性，我们已经被要求遵守它们（至少在内心深处），而正义与订立契约本身就是一种自然的美德。^① 作为上帝之法，理性的命令只要求某种特殊的强有力的制裁（参见《利维坦》，第31章第187f页）。换言之，关于它们为什么应被遵守，还存在着另外一个强有力而令人信服的理由：遭上帝惩罚的威胁。但是，这种制裁并不会对该体系的内容及相关的理念产生影响。

只有当从宗教的角度看我们的拯救所需要的是某种不同的体系，而且在某种意义上这种体系与理性的命令（关于维护和平与社会协调所必要之原则的理性命令）发生了冲突，这个背景性的神学体系才会改变霍布斯的世俗体系的内容及其正式结构。如果神学的立场是：为了获救，你必须做某些与自然法的律令或理性的命令相冲突的事情，那么，你就会面临某种冲突。但是，我认为，霍布斯并不相信这一点。他会说，任何一种与理性之命令（它被视为保存众人所必需的公理）相冲突的宗教观点都是迷信，是非理性的。在第12章（第54—57页）中他探讨了宗教；他指出，古代城邦联盟的创立者和立法者是如何使尽浑身解数力图使公众明白：社会之和平与团结所必需的也是上帝所喜悦的，而法律所禁止的也正是令上帝不悦的。很明显，霍布斯赞成这种政策，并认为这正是城邦联盟的创立者和立法者应当做的。

霍布斯在之后的15章给那些相信不存在正义的所谓愚昧之徒提供了一个答案（《利维坦》第72f页）。他借愚昧之徒的口吻说到，不遵守契

^① “自然法在内心深处（*foro interno*）总是有说服力的；也就是说，当它们出现时，它们就对欲望具有约束力。但它们在外部世界（*foro externo*）并不总是有说服力；也就是说，当把它们付诸行动时，它们对欲望并不总是具有约束力。”《利维坦》第79页。本书引自《利维坦》的引文，参考了黎思复、黎廷弼先生的译本（《利维坦》，商务印书馆，1995年版）。特此致谢。——译者注。

约（例如不遵守与异教徒达成的契约）以及其他承诺也可以在天国获得永恒至福。（那时，人们通常认为，我们没有义务信守与异教徒达成的契约；这些契约属于例外。）霍布斯回答到，这种观念是轻浮的。他说，除了信守我们的信约，不存在其他任何可以想象的获救之途（《利维坦》第73页）。然后，他继续驳斥了这样一些人的观点，这些人认为，与异教徒及其他人达成的契约可以不遵守，他们还认为，为了宗教的目的可以推翻理性的命令——自然法（《利维坦》第73—74页）。但是，在霍布斯看来，对盟约的这样一种破坏是不能获得证明的。因此，他认为，对获救的追求无论如何都不能改变被视为理性之命令的自然法的内容。通过对理性的命令辅之以上帝的制裁，神学假设可以强化这一世俗体系；而且，这些假设使我们能够以一种多少有些不同的方式来描述这一体系，以至理性的命令可以被称为“法”。但是，这些假设并没有改变概念的根本结构以及这一体系之原则的内容或这些原则对我们提出的具体要求。总之，正是基于这些理由，我建议，我们可以把神学假设弃置一旁。

我将要抛开的霍布斯观点的另一个方面是他所谓的物质主义。我并不认为，这种物质主义对我所说的霍布斯的世俗体系的内容会有任何重要的影响。霍布斯的心理学主要来源于他基于常识的观察，来源于他对古希腊思想家修昔底德、亚里士多德和柏拉图的著作的阅读。他的政治思想（即他关于人性的观念）大概可能是以此为基础的。但是，并没有任何证据表明，他的政治思想事实上是从物质主义的机械论原则（即所谓的科学方法）中推导出来或以后者为基础的。尽管物质主义偶尔也会被提到，然而，它并未对他关于人性、人的各种激情（它们是物质主义的基础）等的解释产生实际的影响。^①

我们可以承认，霍布斯的物质主义以及这样一种观念——存在着某种能够解释因果关系的力学原理——使他对其社会契约理念（作为某种分析方法）获得更大的信心。他可能认为，这二者是相互促进的。例如，在《论公民》——该书是一本比《利维坦》出版更早、内容更单薄、论

^① 因此，罗宾逊很早以前所说的话是大致不错的：“他的整个政治学说……很难看出是从其哲学的基本原则中推导出来的。……很明显，当他还只是人类及其行为的纯粹的观察者、尚未成为一名机械论的哲学家的时候，他的政治学说基本上就已经定型了。”乔治·格罗姆·罗宾逊：《霍布斯》【George Croom Roberson, *Hobbes* (Philadelphia: J. B. Lippincott, 1886), p. 57】。

证更粗糙，但也提出了大致相同观点的著作——中，他一开始就讨论了“文明政府的要素”，并进而讨论了它的产生、形式及正义的起点；然后，他补上了这样一句话：“所有的事情最好都根据其构成元素来加以理解。”^① 因此，为了理解文明社会，即伟大的利维坦，我们必须拆解它，把它分解为单个的元素或要素——即人类——并分析这些元素，就好像它们已被分离开似的。这样我们就能够理解，人性的特征是什么，它们以何种方式使我们适于或不适于生活在文明社会中；它还使我们看到，人们是如何在他们之间达成协议的，如果他们想建立一个基础牢固的国家（注释同前）。他的想法是，把文明社会当做被拆解了的或被分解成元素的对象来分析，那么，我们就会得出自然状态的概念。有了自然状态的概念，他就能把社会契约当成理解基础牢固之国家的团结的一种方式。因果机械论的力学概念和力学原理或许能够强化霍布斯的这种思想路线；在某种意义上，它甚至可能激发了他的这些思想。但是，这样一种机械论基础明显不是至关重要的，而且，它也不影响这些观念的内容。自然状态和社会契约的观念能够建立在自己的基础之上。许多拒斥机械论和物质主义的思想家已经阐述了这些观念。

总之，我将把霍布斯的世俗道德体系当做实质上是自我支持、独立于神学假设和力学原理（机械论）的体系来加以讨论。

第3节 对自然状态和社会契约的解释

在开始讨论人们会如何解释社会契约论之前，我们先来看看霍布斯对自然状态的说明。我们不应把自然状态解释为某种实际的状态，也不应把社会契约解释成某种实际发生的契约。毫无疑问，霍布斯认为，某种类似于自然状态的状态的确会在某种状况中存在；他说，它现在就存在于世界的某些地方，它目前还存在于民族国家之间，存在于贵族与国王之间（《利维坦》第63页）。因此，这种意义上的自然状态是存在的。但是，

^① 托马斯·霍布斯：《论公民》【Thomas Hobbes, *De Cive*, ed. Sterling P. Lamprecht (New York: Appleton - Century - Crofts, 1949), pp. 10 - 11】。霍布斯说，他从“公民政府的要素”开始，进而讨论“它的产生和形式，以及正义的起点；因为，所有的事情最好都根据其构成元素来加以理解”。

我并不认为，在关于文明社会及其政府是如何产生的问题上，霍布斯想给出的是某种历史学的解释或说明。关于他的社会契约学说，我们最好不要把它看成是在说明利维坦的起源以及它是如何产生的，而是理解为试图提供关于利维坦的“哲学知识”，以便我们能够更好地理解我们的政治义务以及支持一个强有力的主权者（当这样一位主权者存在时）的理由。

在《利维坦》临近结尾的地方，霍布斯说：“哲学是……通过推理获得的³¹知识，它根据任何事物的发生方式推论其性质，或根据其性质推论其可能的发生方式，其目的是使人们能够在物质和人力允许的范围内产生人生所需要的效果”（《利维坦》第367页）。这里的观念是，如果我们能够从某件事物的组成部分中获得我们现在所知道的该事物的性质，那么，我们就会拥有该事物的哲学知识。霍布斯《利维坦》的目的就是想告诉我们这种意义上的关于文明社会的哲学知识。

为了实现这一目的，霍布斯就从这样一个角度来思考社会：把社会拆解，分解为它的组成元素，即处于自然状态中的人。然后，他进一步详细考察，这种自然状态会是什么样子；假定人们拥有某些倾向和特征（即推动其行为的冲动或激情），他们在这种状态下会采取什么行动。其目的是想弄清楚，在他所描绘的自然状态中，文明社会及其政府如何能够产生和出现。如果我们能够解释，文明社会和主权者如何能够从自然状态中产生，那么，我们就能够获得霍布斯意义上的关于文明社会的哲学知识。也就是说，如果我们能够理解文明社会产生的可能的模式（这种模式能够说明文明社会所具有的、得到公认且可观察到的性质），那么，我们就能够理解文明社会。根据这种阐释，社会契约的理念提供了文明社会能够产生的一种方式——不是它如何实际产生的方式，而是它如何能够产生的方式。社会具有某些公认的属性，社会的存在需要某些必要条件——例如，主权者的必要权力，即这样一个事实：社会想要协调运行，主权者就必须拥有某些权力；这就是伟大的利维坦的一个属性。我们都承认这些属性，并把它们理解为这样一些东西，即处于自然状态中的理性的人们都认为它们是至关重要的，如果社会契约想要实现它所追求的建立和平与和谐的目标。因此，社会契约把这些必要的权力赋予了主权者。他认为，这就足够了；这些就提供了关于文明社会的哲学知识。

因此，这里的理念仍然是：我们应当把社会契约视为理解自然状态如何能够被转化为文明社会的一种方式。我们解释了国家（即伟大的利维

坦)目前的属性;通过弄清自然状态中理性的人们为什么会同意让主权者拥有那些权力,我们理解了主权者为什么不得不拥有他目前所拥有的权力。它说明了,我们如何能够根据国家产生的过程来理解它的属性;我们也理解了,国家的权力为什么以它目前的状态存在着。根据霍布斯对哲学知识的定义,这种理念就提供了关于国家(或伟大的利维坦)的性质的哲学知识。对哲学或哲学知识的这种定义无疑要比目前的理解宽泛得多。它涵盖了科学或当时所谓的“自然哲学”的内容。

现在来看看理解霍布斯的社会契约论的第二种方式。在《利维坦》第13章(第63页),霍布斯认识到了这样一种反对意见,即从来就没有存在过所谓的自然状态。(“从来就没存在过这样一个时代,也不存在这种意义上的战争状态”)他对此回答道,至少国王和主权者之间是处于自然状态;自然状态也存在于民族国家之间。更重要的是,他指出,对于他的论点来说,认识到这一点就足够了:自然状态是某种现在就能够产生的状态,如果没有主权者的权威来使人民保持敬畏。^①主权的有效行使如果被打破,那么,自然状态就会成为某种总是会出现的状态。这样看来,自然状态就成了某种总是存在着的、陷入混乱和内战的可能性,尽管在“基础良好”的社会中,这种状态出现的可能性不大(不太可能)。由于自然状态事实上是一种战争状态,因此,自然状态持续存在的可能性就给所有的人提供了希望强有力的主权者(effective Sovereign)继续存在下去的充足理由。霍布斯相信,我们所有的人都有充足的理由担心目前的制度安排的崩溃;这使得每一个人都有充足的理由支持这种制度。因此,根据这种理解,自然状态不是某种过去曾经存在过的状态,也不是任何真实的状态,而是某种应当避免的时刻存在着的 possibility。

对社会契约的第二种解释是这样的:假设所有的人都是充分理性的,并且理解霍布斯所描绘的人类处境;我们再假设,现在存在着一个强有力的主权者,拥有用以维持现有制度安排的必要权力。霍布斯于是相信,基

① “也许有人会认为,从未存在过这种时代,也从未存在过这种战争状态;我也不相信,它在世界上的所有地方普遍地存在过;但却存在着许多地方,那里的人们现在仍这样生活着。……无论如何,我们从原先在一个和平政府之下生活的人们往往会在一次内战中堕落到什么样的生活方式这种活生生的事实中可以看出,在没有共同权力使人畏惧的地方,会存在什么样的生活方式。”《利维坦》第63页。

于对自我及其根本利益的保护，所有人都有充足的理由签订这样一份契约：所有人都授权主权者继续永久性地行使他的权力。签订这样一份契约对所有人来说都是理性的；这是一种集体的理性（姑且这样说），因为，³³这对每一个人和所有人来说都是理性的。

从这个角度看，我们就不必把社会契约视为是在自然状态中签订的。因此，我们就不必考虑，一种社会契约是否足以把自然状态转化成文明社会。（例如，我们如何能够保证，人们的承诺会兑现呢？）毋宁说，我们能够把社会契约理解为这样一份盟约，它是用来确保并有助于确保现存的稳定的政府的。霍布斯想说明的是，由于人类生活的常规条件，由于总是存在着陷入内战冲突与自然状态的危险，因此，支持一个强有力的主权者就符合每一个理性的人的必要的和根本的利益。有了这样一种利益，每一个理性的人都会参加社会契约的签订，如果有这种机会的话。

在此，我们应问一问：根据霍布斯的观点，必须要存在着某种实际的契约吗？以这样一种假想的方式——一个拥有强有力之主权者的现存社会的所有成员都有足够的理由签订一份授权给主权者的契约，等等——来理解社会契约不就足够了吗？这种思路就把自然状态和社会契约本身当成了纯粹假想的事物：也就是说，当成某种我们会有足够理由去签订的盟约（如果这样可能的话）；如此等等。不过，霍布斯肯定没有明确地以这种方式来表述其社会契约学说。把这种观点强加于他时我们一定要谨慎。不过，你们可能会问这样的问题：对社会契约的这样一种假想论的解释是否足以表达霍布斯的根本观点。毕竟，从这样一种角度来理解社会契约确实给出了社会团结的概念，并解释了，文明社会是如何把人们凝聚在一起的，为什么一个强有力的主权者一旦存在，公民们就会支持现存的制度安排，等等。虽然它不能解释文明社会是如何从它的组成部分中产生的，但是却能说明，文明社会为什么不会瓦解为它的组成部分。社会契约提供了说明这一问题——支持一个强有力的主权者为什么是每一个人压倒一切的的根本的利益——的一个角度。对于霍布斯的目标来说，从这个角度来看待社会契约为什么是不够的？

当然，这取决于霍布斯的目标究竟是什么。我想，他的目的是给这一结论提供一个令人信服的哲学论据：一个强大而有力的主权者——拥有霍布斯所认为的主权者应当拥有的所有权力——是医治内战（它是所有的人都想避免的、与他们的根本利益相矛盾的东西）这一大恶的唯一药方。

- 34 霍布斯想让我们相信，这样一种主权者的存在为国内的和平与和谐提供了唯一的途径。根据这一结论，并根据“追求和平并信守和平”（《利维坦》第64页）这一基本的自然律和“如果我们满足于拥有如此之多的反对他人的自由权，我们也会允许他人拥有同样多的反对我们的自由权”这一第二自然律，我们所有的人都有义务（不是基于社会契约）服从主权者的法律。霍布斯的思想关注的是他那个时代的动乱和国内冲突；这才是他最关心的问题。他认为，对主权者必要权力的理解以及对自然律的一种清晰看法（基于我们的根本利益）有助于解决这一问题。从纯粹假想的角度来解释，社会契约就能够让霍布斯证明其观点。对这一目的的实现来说，假想论的解释似乎就足够了。

总之，对社会契约存在着三种可能的解释。首先，它是对实际发生的事情以及国家的实际形成过程的解释。如我解释的那样，这不是霍布斯的本意。第二种更为可信的解释（《利维坦》中有大量的证据支持这种解释）是，他试图给“国家如何能够产生”这一问题提供某种哲学的解释。我说的是国家“如何能够产生”，或它会如何出现，而不是“它实际是如何产生的”。他想给我们提供关于国家的哲学知识——通过把国家分解为其组成部分，并从心理结构的角度对人进行描述，进而说明，自然状态如何能够被转化成伟大的利维坦或由一个国家的人民组成的社会。最后，我认为第三种可能的解释是：假设伟大的利维坦事实上已经存在。这样一来，我们就应把自然状态当成某种可能会变成现实的、无时无刻不存在的可能性来看待，如果强有力的主权者不再能行使其权力的话。既然存在着这种可能性，既然他把自保、维持“夫妻感情”、获得舒适生活所需的手段视为每一个人的根本利益，那么，霍布斯就得说明，为什么每一个人都拥有充足且压倒一切的理由希望伟大的利维坦继续存在下去并行使其权力。根据这种解释，霍布斯是在力图说服我们接受现存的强有力的主权者。我们可以根据他那个时代的气氛和英国的内战来理解他的良苦用心。

- 这两种解释提供了关于如何理解社会契约的一些建议。在提供这些建议时我多少也有些犹豫。我并无十足的把握认为，我对《利维坦》的这部分内容的评论是正确的。霍布斯的社会契约学说是一种非常宏大而复杂的观点；存在着许多不同的解读它的方式。对于任何一种认为只存在一种恰当解读方式的观点，我们都必须保持警惕。
- 35

霍布斯讲座第一讲：附录 A

人性中使得自然状态不稳定的因素（讲座散发的材料）

A. 两点介绍性的评论：

1. 我将只讨论《利维坦》，而不讨论霍布斯的其他著作；我假定，霍布斯的社会契约学说完全可以独立于任何神学或宗教的观点而得到全面的理解。霍布斯学说的形式结构或实质内容都没有受到这些神学或宗教的背景观念的影响。当然，对此是有争议的；但是，我将不在这一问题上多费口舌。你们应仔细思考该书的第 12、31 章。

2. 我还将把霍布斯的物质主义和他的其他形而上学理论搁置一旁，除非对它们的偶尔评论有助于澄清他的社会契约论及如何把这种理论统一起来。

B. 霍布斯著作中理解自然状态的两种方式：

1. 作为某种将会出现的事态（如果不存在——在霍布斯看来——拥有所有的权力的强有力的政治权威或主权者的话）；在这种情况下，拥有一个强有力的主权者是必要的。

2. 作为社会中的人们可能都会拥有的看待问题的某种视角；从这个视角出发，社会中的每一个人都会理解，为什么与其他每一个人签订盟约以建立强有力的主权者（如霍布斯所描述的主权者）是理性的。在这个意义上，社会契约是一种集体理性。从自然状态（它是某种反映了人性的某些永恒的而且目前仍然存在着的特征的状态）的视角看，社会的每一个成员现在都有充足的理由希望强有力的主权者继续存在下去，从而确保现存制度的稳定与运行。

C. 人性中的不稳定因素（当在自然状态中从整体上来看时）：

1. 在自然天赋和精神能力（包括审慎）方面，人类是足够平等的；在面对他人的敌意、在产生恐惧和不安全感方面，人类也是足够脆弱的。《利维坦》第 13 章第 60—62 页。

2. 人的欲望和需求是这样一些东西，由于从总体上看满足它们的手段是稀缺的，因而人们必须要彼此竞争才能获得这些手段。《利维坦》第 13 章第 60—62 页。

3. 人的心理以不同的方式展现出以自我为中心并关注自我的倾向；当他们认真思考时，所有的人都会把自我的保存和安全、把对舒适生活之手段的获取置于优先的地位。

4. 人们在几个方面不适应社会的和平团结：

(1) 他们拥有骄傲和虚荣的倾向；在与他人联合时这种倾向就会产生。这种倾向是非理性的。也就是说，这种倾向常常促使他们的行为与正确理性的原则（即自然法）背道而驰，这些激情诱使他们做出一些对自己和他人都十分危险的行为。

(2) 他们似乎没有原始的或自然的愿望相互结盟，或缺乏天然的兄弟情谊。他们之所以会结盟或拥有这种情感，完全是出于对自我的关心。另一方面，霍布斯并不认为，我们是邪恶的，即我们不会因其自身的缘故而享有他人的苦难。

5. 人类思维的缺陷与倾向：

(1) 因缺乏恰当的哲学（科学）方法而产生的缺陷与倾向。《利维坦》第5章第20—21页。注意霍布斯在这里对所谓“学识”（从亚里士多德到经院主义）的批评。

(2) 人的推理，即使在知道了恰当的哲学的情况下，也可能因我们的骄傲和虚荣的趋向而被扭曲和破坏。《利维坦》第17章第86—87页。

(3) 当涉及人们在集体和恰当社会机构中的行为时，实践理性表现出来的脆弱性。这类实践理性是脆弱的，因为，霍布斯认为，这种理性一定要以约定主义（conventionalist）为基础。也就是说，所有的人都必须同意，由谁来决定什么符合公共利益，而且，所有的人都必须接受这个人所做出的判断。根本不存在这种可能性，即关于什么是正确和错误，什么符合公共利益，是通过理性的运用而自由地加以认可的；也不存在着以这种知识为基础来决定是否接受那个人的判断的可能性。出于公共利益的社会合作需要一个强有力的主权者。

霍布斯讲座第一讲：附录 B

【罗尔斯 1978 年的讲座包括下面的讨论，它可以补充 1983 年讲座的上述第二节“霍布斯的世俗道德主义”的内容。——编者注。】

简化处理：我拟从两个方面简化处理我关于霍布斯的讨论：

1. 首先，我将假定，霍布斯的政治哲学（作为一种社会契约概念）的实质性的形式结构及内容是能够被理解的；在与理性的人进行讨论时，他们能够通过正确地运用其自然理性而把握霍布斯政治哲学的含义及对它所做的解释。因此，在我看来，作为某种其形式和内容都与神学或宗教观点不同的世俗理论，霍布斯的思想是完全可以理解的。

所以，在大多数情况下，我将把由泰勒和瓦伦德对霍布斯的解释而引起的有争议的问题放置一旁；根据泰勒和瓦伦德的理论，霍布斯对政治权威与政治义务的解释实质上依赖于作为上帝（他对我们拥有正确的权威）之法的自然法。^①

说到霍布斯政治哲学的世俗特征，我的意思主要包括以下几点。

（1）霍布斯对主权者、权利与自由等概念的形式结构及定义所做的解释是独立于神学前提的。这种结构是以其自身为基础的。例如，关于“天赋权利”这一概念的定义，我们可以这样来理解：

“甲拥有做 X 的天赋权利。”这可以定义并理解为（= df）：甲做 X 是与“正确的理性”相一致的（在根本的意义上，即在先于那些限制权利的事件与活动的意义上，是与正确的理性一致的）。^②

（2）霍布斯政治概念的实质内容以及作为其政治概念之基础的道德哲学的实质内容同样是独立于神学前提的。这些内容也是以其自身为基础的；根据霍布斯对人性所做的心理学解释，这些内容是能够被人的自然理性所理解的。例如，可以看看对天赋权利的这种实质定义：

“甲拥有做 X 的天赋权利。”这可以从实质内容的角度被定义为意指：对甲的自保来说，甲做 X 是（甲自觉地相信是）有利的或必要的。

不过，我们没有任何理由不假思索地认为，霍布斯的观点不能被

① 泰勒：“霍布斯的伦理学说”【A. E. Taylor, “The Ethical Doctrine of Hobbes”, *Philosophy* 53 (1938); reprinted in *Hobbes Studies*, ed. Keith Brown (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965)】。瓦伦德：《霍布斯的政治哲学》【Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford: Clarendon Press, 1957)】。我采纳的基本上是高希尔的观点，参见高希尔的《利维坦的逻辑》【David Gauthier, *The Logic of Leviathan* (Oxford: Clarendon Press, 1969)】。

② 【“= df”一般被用于引出相关的定义。它应被理解为“被定义为意指”。因此，罗尔斯上面的句子应解读为：“甲拥有做 X 的天赋权利”被定义为意指“甲做 X 是与正确的理性相一致的。”——编者注。】

神学学说所补充。但是，如果引入这一假设，那么，会存在两种可能性。

38 a. 第一种情形是：当这些神学学说被加入到霍布斯政治哲学的形式结构和实质内容的理论体系中来时，从中推导出的结论与那些完全从其世俗理论体系中推导出的结论不完全相容。[如果这种情形发生，那么，这就表明，霍布斯理论体系的实质前提不是独立于（在较强的意义上）神学学说的。上述（2）的内容，尽管不是（1）的内容，将需要加以修改]

b. 第二种情形是：当加入神学学说时，从中推导出的结论与从纯粹世俗理论体系（没有神学前提）中推导出的结论是相同的。如果这种情形发生，那么，上述（1）和（2）的内容都是站得住脚的。（参见霍布斯的论述《利维坦》第一部分第12章第96—97页，第15章最后一段以及第57、80页）

关键之处在于，霍布斯接受的是第二种情形。世俗理论体系推导出的结论依赖于制度所要求的东西，即生活于社会中的人们的和平与和谐。从神学理论体系推导出的结论不仅依赖于和平与和谐所要求的内容，还依赖于人的“拯救”所要求的那些内容。只有当社会中的和平与和谐所必需的东西不同于人的拯救所必需的东西时，第一种情形才能成立。

我相信，霍布斯会否认任何这样一种神学学说的真理性：这种学说使得拯救的条件与集体中的人们之保存的条件不相容。在霍布斯看来，宣称这两种条件不相容的宗教观点是一种“迷信”，而且，作为这样一种迷信，它是“非理性的”。它是基于一种毫无道理的恐惧；这种恐惧源于缺乏关于事物之自然原因的真实知识。（他关于宗教之自然根源的整个讨论，参见《利维坦》第一部分第12章“论宗教”）

霍布斯在《利维坦》第一部分第12章中讨论了，“那些一心致力于确保人民处于服从与和平状态的外邦开国君主与立法者们”如何致力于“使人们相信，法律所禁止的事情，正好是上帝所不喜欢的事情”（《利维坦》第57页）。我们有充足的理由认为，霍布斯赞成古代社会（希腊和罗马）这种利用宗教来强化维护社会和平与和谐所需之条件的政策。在这个意义上，霍布斯的学说是世俗的。（另见《利维坦》第二部分第31章第528页脚注把对自然法的服从视为崇拜的对象。亦见该书第一版第

192 页脚注)

不过,谁要是怀疑霍布斯(就现有资料来看)不是一个真诚而虔诚的基督徒,那么,他必须要小心。我们必须这样来解释他信仰的基督教,以致它与他的道德和政治观念之世俗结构及其内容不是相互排斥的。总之,霍布斯论述的整个结构似乎都表明,其学说的世俗结构及其内容都被他本人视为是基本的。如果神学前提是根本性的,那么,他似乎就会从这些前提开始他的论证了。

2. 第二个简化处理(对此我只简要论述)是,人们(或许)能够把霍布斯《利维坦》(以及他的其他政治学著作)的方法理解为某种关于自然运行的一般性的唯物主义学说在道德和政治领域的一种应用。人们常常认为,霍布斯试图建立某种“统一的科学”(不仅在一般方法论方面统一,而且在第一原理方面统一)。

因此,我们可以这样来理解霍布斯:他从研究物体及其一般运动(用某种机械论的方式来解释)开始,继而研究特定的物体(即人的机体),最后研究人工机体,即由人发明创造的公民政府。公民政府是“人为的”产物。利维坦是一种人为的共和国。

在研究人工的机体——共和国以及公民政府等——时,霍布斯的方法是探究这些机体的“构成部件”;他认为,这些构成部件就是人(有着各种能力和需求的个人)。他在《论公民》一书中曾说过,所有的事物都可以通过其构成因素而得到最好的理解。他通过下述方式来说明这一论点:我们通过这一方式——了解一块手表的零件是如何被组装在一起并如何根据机械原理而运行——来理解一块手表。同样,要理解一个共和国,我们虽然没有必要“实际地”把它分解开来(因为,那很难做到,或者要付出太大的代价才能做到),但是,我们却可以这样来理解它,就好像它能够被分解成自然状态似的。

也就是说,我们想理解,人性的特征是什么,这些特征(性质等等)以何种方式使得人们适应或者不适应公民政府。我们还想理解,人们为什么必须要在他们之间达成共识,如果他们建立基础牢固之国家的意图和目标想要得到实现的话(EW, p: xiv; ed. Lamprecht, pp. 10f)。

关于霍布斯哲学的其他内容以及他的道德和政治哲学在多大程度上与他的整个形而上学相契合的问题,我都将或多或少地放置一旁。

霍布斯讲座第一讲：附录 C 与慷慨的本性这一理念有关的段落

[参考赫德版 (Head edition)]

A. 慈爱的可能性：

霍布斯肯定了仁爱 (benovenelence) 的可能性；这种仁爱似乎一般的是指向人类的；当仁爱一般地指向人类时，它就是“善良的本性” (p. 26)。

承认了爱的各种激情，包括对特定的人的爱 (p. 26)。

承认了夫妻感情，认为在重要程度上夫妻感情次于自保，但是高于财富以及谋生的其他手段 (p. 179)。

B. 与上述特征相关的人性：不从他人的不幸中获取快乐（否则即是残忍）(p. 28)。

好奇心——它在持续获得知识的过程中获得快乐；它是把人与动物区别开来的重要特征 (p. 26, cf. 51, 52)。

C. 在美德中表现出来的慷慨态度

1. 论正义的“色彩”：人们耻于被人认为自己是生活的满足而进行欺诈或背信弃义 (p. 74)。

2. 对于伟人而言，恰当的工作之一就是帮助人民，使他们免遭他人的鄙视；这些伟人只与最能干的人攀比 (p. 27)。

3. 确保人们遵守其盟约的两种方式：对撕毁盟约之后果的恐惧；“表现得无须撕毁盟约而获得的光荣或骄傲。”但是，“后者是一种极其少见而不能作为依据的慷慨……” (p. 70)

4. 伟人的荣耀是基于他们的仁慈，以及他们对地位低下之人提供的帮助；否则，他们不值得人们崇敬。如果我们不严格坚守伟大之为伟大的根基，那么，对伟大的追求就只能使我们面临的暴力和压迫变得更糟 (第 30 章, p. 180)。

第二讲 人性与自然状态

41

第1节 简要评论

霍布斯持有这样一种一般的论点（这是他的一个非常重要的观点）：自然状态倾向于随时过渡到战争状态。他经常这样谈论自然状态（它是这样一种状态，在其中，没有强有力的主权者来使他们处于恐惧之中并使他们的激情受到控制），就好像它实际上就是战争状态似的。在此，注意到这一点很重要：对霍布斯来说，战争状态“不仅存在于战役或战斗行动中，……还存在于人所共知的战斗意图中，在战斗意图盛行期间，和平毫无保障”（《利维坦》第62页）。我所谓的“霍布斯命题”就是这样一种论点：自然状态是（从其实质和实践目的的角度看）一种战争状态。霍布斯为什么会这么想呢？

霍布斯评论说，我们可能会觉得这很奇怪：“人性竟然会使人们如此地彼此相互离异、倾向于相互侵犯并摧毁对方”（也就是说，我们会觉得很奇怪：自然状态竟然会如此容易地演变为战争状态）！但是，他指出，通过他所谓的“根据激情做出的推论”（《利维坦》第62页），我们能够理解为什么会是这个样子的。我们能够证实根据激情做出的这一推论——通过观察日常生活的实际经验，通过观察现在生活在文明社会（这时，主权者实际已经存在，也有了法律和佩戴武器的官员）中的我们自己是如何行事的。他说，我们旅行时会带上武器，睡觉时会锁上门，甚至在家中也锁上箱子，如此等等（《利维坦》第62页）。通过这些行为，我们相互指责；我们的这些行为似乎也表明，我们接受了根据激情做出的这一推论：从实践的角度看，只要出现自然状态，战争状态就会紧随其后。

因此，我认为，霍布斯想说的是，如果我们实事求是地看待人性，我们就能够做出这样的推论：自然状态会演变成战争状态。霍布斯所谓的人 42

性可以通过人们所具有的一些本质特征、能力、欲望和其他激情（就像我们现在在文明社会中所观察到的人性那样）来得到说明。因此，他认为，从他的政治学理论的角度看，人性的这些本质特征或多或少是给定的或永恒不变的。霍布斯当然不否认，社会制度、教育和文化能够改变我们的激情，调整我们的目标，至少在某些非常重要的方面是如此。但是，他认为，就他的政治学理论（即我所谓他的世俗道德体系）的建构而言，人性的基本轮廓和本质特征或多或少是给定的或永恒不变的。社会制度和（特别是）强有力的主权者的存在能够改变我们的客观处境，从而改变我们用于判断行为之审慎与合理的标准。例如，在存在着主权者的情况下，我们现在得到了保护，我们就没有理由不遵守我们的盟约。也就是说，假设主权者已经实际存在着，我们就拥有了某种以前所没有的理由来维护我们的盟约，遵守我们的诺言，如此等等。但是，我们不能认为，社会制度能够改变我们人性中的更为本质的方面。它们不能改变我们对于下述事情的最为根本的兴趣：自保，夫妻情感，获取舒适生活的手段。因此，对于霍布斯政治学理论的目的而言，在把人性的这些要素看成或多或少是永恒不变的前提下，他就能够推导出自然状态会是什么样子的——如果把人们看成他们所是的样子，或看成他认为他们所是的样子；他就能够把自然状态描绘成这个样子，在其中，“人们持续地处于暴力死亡的恐惧和危险中。人的生活孤独、贫困、卑污、残忍、而且短寿”（《利维坦》第62页），不过，在这种条件下，即使短暂的寿命也度日如年。那么，从人性的那些（实际的）特征中，我们能够得出从激情中推导出的这种推论吗？

第2节 人性的主要特征

我将讨论并评价霍布斯所概括的人性的四个特征，然后简要地说明我前面所说的“霍布斯命题”的基本理据。

第一个特征是这一事实：人类在自然天赋、身体的力量和心灵的敏捷方面的平等。当然，霍布斯并不认为，人们的这些自然天赋是完全的、或严格意义上平等的；但是，他的看法是，人们之间的这些天赋是足够平等
43 的。因此，体力最弱的人也强壮得足够杀死体力最强的人，或通过密谋，或通过与那些受到最强壮者之类似威胁的人联合起来。请注意，这里的“足够平等”的意思不是严格意义上的平等，而是平等得足以支持从激情

推出的这一推论：在人们感到自己受到威胁的地方，他们就会相互攻击。这足以使自然状态变得危险，并足以导致对自然状态的恐惧。我们还要注意，霍布斯认为，就心灵的敏捷而言，人们的天赋在许多方面比他们之间在体力方面的天赋更平等。这里的天赋指的是智慧和审慎；霍布斯认为，它们是从经验中产生出来的。在他看来，每一个人都拥有平等的机会获得这些经验并从中吸取教训。

当然，霍布斯并不认为，人们心灵的敏捷程度是完全相同的。但是，根据霍布斯的观点，敏捷程度的这种差异是源于习俗、教育和身体构造的不同，而这种不同又反过来造成了激情——即对财富、光荣、荣耀、知识等的欲望——方面的差异。在其政治学说中，霍布斯倾向于把导致智慧方面之差异的所有这些欲望归结为一种欲望，即“追逐权力”的欲望；在这里，权力指的是实现我们的善或我们欲望之目标的手段（《利维坦》第35、41页）。在霍布斯看来，那些使得我们感到幸福的各种各样的事物，都是权力的不同表现形式——在它们能够使我们实现自己的善的意义上。霍布斯认为，正是人们对权力之欲望的强度的不同，决定了人们心灵的敏捷程度。由于这些差异是足够平等的，因而，人们心灵的敏捷程度也是足够平等的。这里，足够平等的意思仍然是指：平等得足够使自然状态演变成战争状态。

关于天赋方面的平等，我们最后要指出的是，霍布斯认为，如果这些自然天赋事实上确实是不平等的，以致一个人或少数人能够统治其余的人，那么，那个人或那些人就能很容易地治理国家。他说，他们可以根据天赋权利来治理国家。如果这不太现实，那么，一群处于优势的人（只要他们能够团结在一起并统一其思想）也能够治理国家。霍布斯对这种治理权利的讨论，类似于他对上帝统治我们的权利的讨论。上帝并不是根据创造的权利而获得了治理的权利。在洛克（我们在后面将会谈到他）看来，创造的权利赋予了治理的权利——这被视为一项道德原则。也就是说，如果上帝创造了我们，那么（就像洛克相信的那样），作为上帝创造的存在物，我们就拥有一种服从的道德义务。这种义务依赖于这样一条原理：如果甲创造了乙，那么，乙就对甲负有某种义务。在霍布斯那里，我们并未发现这样一种创造的权利。我们找到的不是基于上帝之创造或我们之感恩的对于上帝的义务，而是上帝的无法抗拒的力量。霍布斯说：“如果有任何一个人具有无法抵抗的力量，那么他就没有理由不根据自己的意

思用这种力量来进行统治……所以，对那些拥有无法抵抗之力量的人来说，对一切人的统治权便自然而然地由于其力量的优越而归属于他们；相应的，也正是由于拥有这种力量，对人类王国的统治权……便自然而然地属于无所不能的上帝；不是属于作为仁慈的造物主的上帝，而是属于作为全能的主的上帝。”（《利维坦》第187页）。

这样一来，霍布斯就得说明，由于人们在自然状态中是平等的（当然还有其他一些因素），自然状态就倾向于演变成战争状态，而为了避免这种情况的发生，拥有强有力之公共权力的伟大的利维坦或主权者的存在就是必要的。

人性的第二个特征与这一事实有关：资源的稀缺与我们的需求的性质存在矛盾。换言之，由于人们的需求和欲望的性质，由于需求和欲望具有变化和升级（尽管这种升级并非没有限度）的倾向，因此，存在着这样一种永恒的态势：满足人的需求和欲望所需的资源总是大于自然能够提供的资源。这导致了自然资源之稀缺性的出现；而所谓稀缺指的是一种关系，在其中，需求和欲望的数量（或总和）总是大于可获得的资源的数量。霍布斯相信，这种稀缺性导致了人们之间的竞争。如果我们要等到其他人都拿走他们所需的东西后再拿取我们所需的东西，那么，就没有任何东西留下来给我们拿取了。因此，在自然状态中，我们要随时主动出击以捍卫自己的权益。

在霍布斯看来，文明社会并没有消除这种稀缺性。他相信，或至少他以为，这种稀缺性是人类生活的一个永久特征。稀缺是相对的，其紧迫程度是不断变化的；因此，与自然状态中未得到满足的需求和欲望相比，文明社会中未得到满足之需求和欲望的紧迫程度要弱一些、小一些。所以，存在着强有力之主权者的文明国家是更令人向往的。

霍布斯在《利维坦》第13章的结尾处写到：“使人倾向于和平的激情是对死亡的畏惧，对舒适生活所必需的事物的欲望，以及通过自己的辛勤劳动获得这些事物的希望”（《利维坦》第63页）。一个强有力的主权者的存在，消除了对暴力死亡的恐惧；通过建立起在其中勤劳得到奖励、
45 人们的安全得到保护的社会环境，主权者的存在给人们获取舒适生活的手段提供了保障。关于这一点，霍布斯在《利维坦》第30章开始的地方说到，主权者的目的——正是为了这一目的，主权者的官员才被赋予了主权者的权力——是，“确保人民的安全。根据自然法，这是他〔主权者〕有

义务要实现的，并且，要向制定自然法的上帝负责，而且只向上帝负责。但是，这里所谓的安全，并不单纯是指保全生命，而且也包括每个人能够通过合法的辛勤劳动、在不威胁或伤害国家的条件下获取满足自己生活所需的所有资源”（《利维坦》第175页）。

因此，文明社会所做的一件事情，也是使得它具有集体理性的一件事情，就是提供这样一些条件，使得劳动更容易结出果实，人们更容易获取舒适生活所需的手段。这并没有改变自然资源的稀缺性，也没有降低稀缺的程度。稀缺仍然存在着。主权者并没有消除稀缺性，但是，在霍布斯看来，它为合法的诚实劳动、为持有私有财产、为私有财产的安全等提供了客观的条件。

根据霍布斯的观点，支持来自激情之推论的人性的第三个特征是，人类的心理构造基本上是，或主要是以自我为中心的。尤其是，当人们审慎思考基本的政治和社会问题时，他们在思想和行动上都会倾向于优先考虑他们自己的保存及安全、其家人的保存及安全以及（再次使用他的短语）他们自己的“舒适生活的手段。”要在霍布斯那里直接找到这一论点有些困难；因此，有必要花些时间来讨论这一问题。在《利维坦》中，霍布斯确实没有说，人们都是心理利己主义者，他们只追求或只关心自己的善。他在第六章中确实说过，我们具有仁爱的能力，具有希望他人安好的欲望或善意的能力，具有仁慈的能力（《利维坦》第26页）。他说，我们能够热爱人民；在第三十章中，他认为夫妻感情在重要性上仅次于自我的保存，并优先于对舒适生活的手段（《利维坦》第179页）。因此，他确实认为，人们具有仁爱、真正关怀他人、关心他人的善的能力。他还说，某些人是有美德的，或者说，我们能够变成有美德的人——人们之做那些正义的、高贵的、令人敬佩的行为，乃是由于他们想成为并被他人承认为以那种方式行动的人。关于这一点的一个重要例证出现在第十五章；在那里，霍布斯谈到了正义的美德以及根据正义而行动的美德。他把正义等同于遵守诺言，维护盟约；他说：“使人们的行为具有正义色彩的 46 是一种罕见的高贵品质或侠义的勇气精神；有了这种精神，人们就耻于被人认为自己是生活的满足而进行欺诈或背信弃义”（《利维坦》第74页）。

这是一个重要的申明。《利维坦》中还有多处这样的申明；在那些地方，霍布斯明确地断言，我们拥有为了正义本身而行动的能力。因此，他

的确没有否认，我们拥有追求正义的能力，也没有否认，我们拥有仁慈或仁爱的能力。不过，他常常显得好像是否认我们拥有这种能力。有人可能会说，如果我们严格地阅读霍布斯的著作，那么，我们会发现，他的观点是前后矛盾的。不过，我认为，我们最好是说，他是在以某种方式来强调人性的某些方面，以便对人性的这种理解能够更好地符合他的政治学说的目的。他想说明并解释，是什么因素维持着文明社会，对和平与和谐来说为什么强有力的主权者是必要的。换言之，他关注的主要是政治学、政治问题，以及政府的基本制度结构。

当然，政治只是人类行为的一个方面。霍布斯没有必要否认，我们能够是，而且常常是仁慈的，我们能够拥有正义、忠诚等美德。他想说的是，在解释文明社会以及社会团结的基础时，我们不能依赖于人们的这些能力。也就是说，还存在着其他根本性的利益；我们应该（如果我们能够的话）把文明社会的团结建立在这些根本利益的基础之上。因此，他会认为，政治制度必须建立在这些根本的基础之上，并与之协调一致：首先是保存我们的生命，其次是确保我们身边之人的善（霍布斯所谓的“夫妻情感”），最后是获取舒适生活之手段（《利维坦》第179页）。他以这样一种先后顺序排列了我所说的这些“根本利益”。他诉诸的正是这三种根本利益。在政治问题上我们优先关注的是这些利益，而且，对文明社会的解释也应关注这些利益——这样说并不是要否认，我们还拥有其他的欲望，我们在其他情境中常常会根据这些欲望而采取行动。在其他情境中，这些欲望或许还非常强烈。

因此，我认为，霍布斯之把人性主要理解为是以自我为中心或关注自我的，事实上是为了强调某种特定的政治观念。这种强调是为了与他对权力欲的关注保持一致；而一个人的权力被定义为他现在拥有的能够在未来
47 获取特定利益的手段（《利维坦》第41页）。这些手段包括各种各样的事物。它们包括身体或精神方面的自然功能，以及由这些功能获取的各种事物。后者包括财富和声誉；它们甚至包括“友谊和上帝暗中的神助（即人们所谓的好运）”（《利维坦》第41页）。根据对“权力”的这一宽泛定义，我们想拥有的这样一种权力显得有些令人惊讶。

霍布斯在其政治学理论中赋予自我保存的这种分量被他用来说明，为什么某些权利（在他使用该词的意义上）是不可剥夺的。他说，我们不能认为，任何人会故意或有意地做任何不利于其自我保存的事情。签订契

约（为获得其他某些权利或利益而转让或放弃某些权利）是自觉而自愿的行为；霍布斯说，既然如此，这些契约就必须以实现签约人的某些利益作为其目标。他于是继续说道：“因而存在着某些权利；对于这些权利，不论凭什么言词或其他表示都不能认为人们已经放弃或转让。”他给出的一个例子是，抵抗那些正在攻击我们的人的权利。他还说，“最后，这种放弃和转让权利的动机和目的，无非是保障一个人的生命安全，而且在确保他获得保存生命之手段的同时又不至于对生活感到厌倦。因此，如果一个人由于他的言词或其他表示，似乎使自己放弃了上述目的，而他的这些表示其实是为了这些目的，那么，我们就不能认为他好像真的是那样想的，或者那就是他的意愿；我们只能认为，他对这种言词或行为会怎样被人解释是茫然无知的”（《利维坦》第66页）。

根据其政治学说，霍布斯在这里或多或少是把这当做一条法律解释原则来看待的：必须把人们设想为是在追求自己的利益，并因而想保存自己的生命。然而，根据他自己在其他地方所说的话，他自己也非常清楚，人们有时会做出非理性的事情；他相信，某些知识渊博的人把耻辱或羞辱看得比生命还重。他说，大多数人宁愿失去生命也不愿身背骂名；一个儿子宁死也不愿服从杀死其父亲的命令，因为他知道，如果他服从了这样的命令，他就会遗臭万年，并被所有的人憎恨；对于这样一种耻辱或骂名，他是不能承受的（关于这种观点，参见他早期的著作《论公民》）。

霍布斯想说的或许是，自我保存的欲望是最强的自然欲望。然而，尽管这能够解释他在其政治学理论中优先关注的问题，但是，这并不意味着，自保的欲望总是所有欲望中最强的欲望，如果把所有的因素都考虑进来的话。换言之，我想对这两种说法进行区分：某种欲望是最强的欲望与 48 某种欲望是我们所有的欲望中最强的欲望（把所有因素都考虑进来后）。因此，他在其早期著作《论公民》中说，我们受某种自然冲动驱使而极力避免死亡；这种冲动的力量不弱于一块石头滚下山坡的力量。但是，正如我们所知，石头有时也会朝边上滚；它们还会被人扔到上面去。正如已经发生的那样，社会制度、社会习惯、教育和文化会把我们朝着某个方向引导，以致作为文明人，我们并不总是顺着我们的自然本性而行动，甚至是朝着与我们自然本性相反的方向而行动；换言之，我们的行为受到制度和文化的影响，恰如受到理性之命令的影响那样。

霍布斯似乎是同意这一点的；他在不同的场合表述过这样的观点。不

过，在其政治观念中，他想强调的是非常基本的事情。他意识到他生活在这样一个时代，在其中，人们追求许多不同的利益——宗教利益，政治利益，那些他认为最终是以骄傲、虚荣和统治欲为基础的利益的，他还试图引入一组所有人都想追求的利益。也就是说，尽管我们的宗教观点和政治立场各不相同，可能还拥有其他许多对我们而言非常重要的利益，但是，我们都共享某些根本利益：自我保存、夫妻情感、舒适生活之手段。霍布斯想把所有其他利益都搁置一旁，并仅仅基于这些根本利益来说明，我们愿意建立一个强有力之主权者的理由究竟是什么。关键之处在于，霍布斯并没有说，其他重要利益（如宗教利益）并不存在或对人们不重要。他完全知道，这些利益存在着而且非常重要。他也从自己的生活经历中看到了这些利益。但是，他试图给人们提供一个这样的基础，以便人们能够达成这样的共识：一个强有力的主权者是所有事物当中最值得我们拥有的事物——这也就是以我在前面所说的第三种方式来思考社会契约〔作为人们为什么应当接受一个现存的主权者以避免社会倒退回自然状态（如果主权者即将失去其权力的话）的一个理由〕。

第3节 霍布斯命题的理据

现在，我将综合以上各点并简要地说明霍布斯的这一命题——自然状态倾向于导致而且事实上就是战争状态——的理据。不过，我们首先必须记住，在自然状态中不存在一个强有力的主权者来迫使人们心存敬畏并克制自己的激情，而战争状态是这样一种状态，在其中，人们通过战斗解决冲突的意愿是得到公开承认的。更重要的是，正如我在前面引述的霍布斯的话那样，战争状态“不仅存在于战役或战斗行动中……还存在于人所共知的战斗意图中，在战斗意图盛行期间，和平毫无保障。其他所有的时期则是平时期”（《利维坦》第62页）。我使用“得到公开承认”这一术语指的是，每一个人都知道，而且每一个人也知道其他所有人都知道：这是一种战争状态；这是一种共有的知识。

霍布斯命题的理据可概括如下：

（a）在霍布斯的政治学说中，自我保存的欲望与获取舒适生活之手段的欲望处于核心地位，因而，自然天赋和精神能力方面的平等将导致实现我们目的之希望的平等。由于维持生活之自然资源和社会资源存在稀缺

性，希望的平等就把人们置于相互竞争的处境中，并使他们彼此成为潜在的敌人。

(b) 他人的目标是不确定的，他人组成联盟并共同对付我们的可能性也是不确定的，因此，竞争就导致了“缺乏信心”(diffidence)——用现代的术语来说，这指的是一种相互不信任的普遍状态。

(c) 缺乏信心的状况会因为这样一种可能性(一些人会受骄傲和虚荣的驱使而争夺统治他人的权力)和这样一种事实(盟约或契约不可能提供安全，如果不存在一个强制执行它们的主权者的话)的存在而变得更加严重；它会使辛勤劳动显得意义不大，而掠夺似乎能够获取更多的财富——这导致人们相信，他们的安全能够通过先发制人的攻击而获得最好的保障。

(d) 先发制人——它指的是这样一种状态：如果环境表现出某种不祥的征兆，就决定首先发动攻击——是普遍而公开地得到认可的，而根据定义，它就是一种战争状态。

现在，我将对霍布斯命题的上述基本内容略述己见：

(1) 请注意 diffidence 一词的含义。在现代，该词的含义是羞怯、胆怯或缺乏自信。但是，该词来源于拉丁语 diffidere，而该拉丁语的含义是“对(他人、自己、自己的能力等)不信任”。这也是霍布斯使用该词的含义。[可以与霍布斯在《利维坦》第15章倒数第2段使用的术语“适度的激情”(《利维坦》第80页)进行比较，该术语的含义为“温和的激情”]

(2) 请特别注意我所陈述的霍布斯命题的理据；该理据想当然地假定，自然状态中的每一个人都以完全理性的方式在采取行动(我稍后马上会更详细地讨论这一点)。没有人被设想为事实上是被对统治权力的痴迷所驱使，他们的慎思也不会被骄傲和虚荣所扭曲。根据这一理据，没有人被认为事实上会以非理性的方式来行动。的确，在存在着机遇的情况下，先发制人的攻击就是一个人对其环境做出的最理性的回应。该理据也没有假定，人们对舒适生活之日益丰富的手段拥有无限的欲望。它假定的只是：他们想获取足够的手段以确保其现在和未来的需求和欲望得到满足。

理据(d)假定的是，某些人可能会因为骄傲和虚荣的驱使而去追求对他人的统治权力，个人在其慎思过程中必须要把这种可能性考虑进去。

也许事实上没有一个人会被这种欲望所驱使；关键之处在于，许多人相信，有些人会被这种欲望所驱使。如果我们不能排除这种可能性，那么，我们就必须把它考虑进去，并采取应付它的措施。这种可能性是相互怀疑的基础。例如，如果存在两个相互竞争的强国，它们自然就倾向于彼此不信任。任何一个国家都不是被统治的欲望所驱使，也不拥有想影响对方国家之臣民的那类激情。但是，它们都认为，对方是这样想的，而这就足以使自然状态升级并转化为战争状态。我就是从这个角度来阐释霍布斯对骄傲与虚荣之强调的。就他的目的而言，他确实没有必要像某些解释者所以为的那样，把他的政治理论建立在这一强调的基础之上。我们能够说的是，如果骄傲、虚荣以及统治欲的存在是可能的，那么，这对于他的目的来说就足够了。因此，人们在自然状态中遇到的困难是关于他人之目的和意图的巨大的不确定性。因此，只要对统治和骄傲的热爱在心理上是可能的，那么，这些激情在自然状态中就是一种制造麻烦的因素。关于他人之目的和意图的普遍的不确定性是自然状态的共同特征，因此，对于自我保存的关注就会迫使我们考虑最糟糕的可能性。

(3) 霍布斯也没有必要假定，人们通常都想拥有更多的、永不知足的“权力”（作为实现其利益的手段，即满足其欲望的手段）。大多数人可能都满足于拥有恰当的（满足舒适生活的）手段。只要某些人追求统治的权力，那么，所有的人都必须把统治权作为确保自身安全的手段来追求。吉本曾说过：“罗马帝国为了自卫而征服了古代世界。”（他是出于讽刺而说这句话的）

(4) 霍布斯理据的重要性部分取决于这一事实：该理据是建立在关于人类生活之常规条件的相当可信的假设之上的。例如，该理据确实没有假定，每一个人实际上是被骄傲和虚荣的驱使而去追求统治他人之统治权力。那将是一个有问题的假定。从那一假定能够推出他的结论，但并不怎么容易。使他的理据变得有些吓人、并使该理据变得重要且具有重要说服力的是他认为，正常的，甚至是相当善良的人都可能会被置于这样一种处境中，而该处境又会蜕变成战争状态。如果过分强调权力和统治的欲望，我们不能把握这种观点的意义。霍布斯命题的力量以及该命题之能够成为如此重要的理论成就（尽管霍布斯没有以这样一种细致而有力的方式来说明它）的原因乃在于，该命题只建立在关于人类生活之常规的、且或多或少是永恒的特征（就像它们在自然状态中肯定会表现出来的那

样)的基础之上。关键之处在于,我们并不是要成为恶魔才会深陷麻烦的深渊。

(5)请记住,霍布斯关于人类之心理特征以及其他特征的假设,不必是对所有人类行为的真实写照。正如我们所见,他不是一个彻头彻尾的心理利己主义者。他关于人类基本兴趣的假设只需准确得足够用于说明,在他所关心的那种社会和政治处境中,影响人类行为的主要因素是什么。根据这种解释,霍布斯的世俗道德体系实际上是一种政治学说;作为一种政治学说,它只强调人类生活的某些方面就是适宜的。相关的问题是:他的这些假设真实得足以用于说明那些影响人类之政治行为的主要的心理因素和制度因素吗?

(6)霍布斯力图向我们说明的是,即使所有的人都只被正常且温和的欲望所驱使,在缺乏一个拥有各种权力(即霍布斯所说的,要成为有效力的主权者就必须拥有的那些权力)的强有力的主权者的情况下,我们仍然会面临滑向战争状态的危险。不管某些主权者有多糟糕,但是,战争状态才是比它们更糟糕的。贪婪、统治欲、骄傲和虚荣可能是制造麻烦的重要因素,但是,要推出“自然状态将变成战争状态”这一结论,这些因素实际上并不是必要的。从好的方面讲,我们只需知道,某些人可能是被这些因素所驱使的,这就足够了。

(7)检验霍布斯命题的这些假设在多大程度上能够被削弱的一个试金石是,我们能否说,即使人们的心理特征是更少地以自我为中心的,而且,他们拥有更多的美德,或被更为宽广的关怀和仁爱情感所驱使,那么,自然状态对他们来说也仍然是战争状态。例如,让我们假设,所有的人都受休谟所说的那种有限的利他主义的驱使。这里,我们可以考虑一下宗教战争(例如,16世纪和17世纪的宗教战争)的情形。我们可以设想,那时的人们都献身于且忠诚于他们的宗教义务的观念,但是,他们仍然被抛入了某种战争状态。请记住,霍布斯写作的背景正是宗教战争和英国内战的这段历史。

最后,作为题外话,我想说,在阅读这样一本如此巨大、有着如此多之思想要素的著作时,如果我们想最大限度地挖掘其内容,我们就必须尽量以最好且最有趣的方式来阐释它。试图驳斥它,试图说明作者在某些方面是错误的或他的论据是站不住脚的,这些都是没有意义的。我们要做的是,尽量阐发其思想,尽量从最好的角度说明,作者的总体思想是如何顺

理成章地发展的。我想，不这样的话，阅读《利维坦》或任何一位重要哲学家的著作都不过是浪费时间。

霍布斯讲座第二讲：附录 A

霍布斯关于自然状态发展为战争状态之观点概要

（讲座散发的材料）

1. 自然状态被定义为这样一种状态，在其中，没有主权者的权力来迫使人们惧怕。战争状态被定义为这样一种状态，在其中，参加战争的意图得到公开的认可。战争状态不仅存在于实际的战斗行动中，还存在于人所共知的战斗意图中，在战斗意图盛行期间，和平毫无保障。其余的所有时期则是平时期。

2. 关于自然状态发展为战争状态之论点的理据：

（a）在霍布斯的政治学说中，自我保存的欲望与获取舒适生活之手段的欲望处于核心地位，因而，（自然天赋和精神能力方面的）平等将导致实现我们目的之希望的平等。

（b）由于维持生活之自然资源和社会资源存在稀缺性，希望的平等就把人们置于相互竞争的处境中，并使他们彼此成为潜在的敌人。

（c）他人的目标是不确定的，他人组成联盟并共同对付我们的可能性也是不确定的；在这种情况下竞争就导致了“缺乏信心”的状态，一种普遍的相互不信任状态。

（d）缺乏信心的状况会因为这样一种可能性（一些人会受骄傲和虚荣的驱使而争夺统治他人的权力）和这样一种事实（任何盟约都不可能
53 提供安全）的存在而变得更加严重；这种状态使辛勤劳动显得意义不大（掠夺似乎能够获取更多的财富），并导致人们通过先发制人的攻击来确保自己的安全。

（e）先发制人指的是这样一种状态：如果环境表现出某种不祥的征兆，那么首先发动攻击的意图是得到普遍而公开承认的。根据定义，这种状态就是一种战争状态。

3. 对上述论点的评论：

（1）在这一论点中，没有人被假定会采取非理性的行动。它也没有假定，人们对舒适生活之日益丰富的手段拥有无限的欲望。

(2) 理据 (d) 的假定, 其他人有可能会被骄傲和虚荣所驱使而追求统治权, 这种可能性必须被考虑进去; 但是, 也许没有一个人实际上会被这种欲望所驱使。(我们还应考虑这样的问题: 对于霍布斯的论点来说, 关于这种可能性的假设是否是必要的)

(3) 霍布斯论点的重要性部分取决于这一事实: 该论点是建立在关于人类生活之常规条件的相当可信的假设之上的。例如, 该论点确实没有假定, 每一个人实际上是被骄傲和虚荣的驱使而去追求统治他人的权力的。虽然这个有问题的假设能够推出他的结论, 但是, 它使该结论变得意义不大。

(4) 我们应想到, 霍布斯关于人类之心理特征以及其他特征的假设, 不必是对所有人类行为的真实写照。例如, 我们已经看到, 他不是一个心理利己主义者。他关于人类基本兴趣的假设只需准确得足够用于说明, 在他所关心的那种社会和政治处境中, 影响人类行为的主要因素是什么。请记住, 根据这种解释, 霍布斯的世俗道德体系实际上是一种政治学说; 作为一种政治学说, 它只强调人类生活的某些方面就是适宜的。

第三讲 霍布斯对实践推理的说明

第1节 合理的与理性的

今天，我将讨论霍布斯对实践推理（practical reasoning）的理解，该理解出现在我所说的霍布斯的世俗道德体系或他的政治学说中。他把实践理性（practical reason）视为某种类型的合理性（rationality），而且，他认为，实践理性涉及某种类型的理性化（reasonableness）——我将把这种观点归功于洛克。也就是说，我认为，我们可以区分两种类型的实践推理。我们可以把实践理性理解为合理的（rational）或理性的（reasonable）。到目前为止，“合理的”或“理性的”还只是一些简单的词汇和标签，我们尚不清楚它们之间的具体区别究竟何在。在日常英语中，这两个词语在某种意义上都意味着与理性（reason）保持一致或以理性为基础。但是，在日常交谈中，我们似乎确实感到二者有差别。我们通常并不把它们当成同义词来使用。我们可能会这样评论某个人：“他正在一个劲地讨价还价，变得非常的不理性了；但是我得承认，从他的观点来看，他的所作所为是非常合理的。”从这个角度看，我们在某种意义上承认了二者的差别。我们倾向于用“理性的”一词来指称心态和平的、有远见的、能设身处地为他人着想的，等等，而“合理的”一词更多的是用来指符合逻辑的、采取符合自己的善或利益的行动。用我自己的术语来说，在这里的讨论中，“理性的”涉及的是合作的公平条款，而“合理的”涉及的是促进自己或每一个合作者的善或利益。^①

① 在《政治自由主义》一书中，罗尔斯所归纳的“理性的”与“合理的”之间的差别主要有：（1）“合理的”适用于单个的主体或联合的行为主体，该主体在追求目的时具有其判断能力和慎思能力，也具有他自身的特殊利益；“合理的”适用于人们如何采取、认定这些目的和利益，适用于人们如何给予这些目的和利益以优先性，还适用于手段的选择。（2）合理的行为主体

霍布斯认为，实践推理涉及对“什么是我们要做的合理的事情”进行思考（在这里，合理的不等于理性的）。霍布斯列举的许多自然法都属于那些我们从直觉上看就是理性的事物。自然法模塑了公平合作的观念，或给我们展示了那些有利于这种合作的美德、思维习惯和品格。例如，第一条自然法就是：寻求和平，信守和平，并利用一些必要的办法来保护我们自己。第二条自然法说的是：如果其他人也愿意，那么一个人应当愿意放弃他对所有事物的权利，并满足于拥有他愿意他人拥有的（针对自己的）那些自由（他的这些自由也是针对他人而言的）。第三条自然法涉及的是信守我们的盟约。从第四到第十条涉及的都是与合作有关的各种美德：感恩、合群、宽恕与原谅；不要蔑视他人，承认他人与自己生而平等，等等。第十条自然法说的是，任何人都不应要求为自己保留任何他不赞成其余每一个人要为自己保留的权利。所有这些自然法都与社会生活及和平社会所必需的合作观念有关（《利维坦》第14、15章）。但是，霍布斯告诉我们，在其他人都遵循这些理性法则的前提下，我们遵循它们就是合理的。主权者的部分功能就是确保有足够多的其他人遵循这些法则，以便对每一个人来说遵循它们是合理的。因此，霍布斯是用“合理的”[理念]来证明理性法则（包含着理性的成分）之合理性的。

不过，霍布斯强调，只有在其他人也遵循这些理性法则的前提下，我们遵循它们才是合理的。这些法则将帮助我们实现我们的善。换言之，他是在提出这样一种观点：这一组法则是被我们视为理性的（在我使用该词的意义）事物而加以接受的；对我们来说，遵循这些法则是合理的（基于我们的根本利益），只要其他人也遵循它们。这里诉诸的仍然是那些有助于实现我们之自我保存、夫妻感情、舒适生活之手段（换言之，有

（接上页）缺乏某种特殊的道德敏感性，而这种道德敏感性乃是人们介入公平合作，并按照那些可以理性地期许同样平等的他人也会认可的条件来这样做的欲望之基础。（3）“理性的”是公共的，而“合理的”却不是公共的。（4）合理的行为主体不完全是自利的，他们的兴趣并不总在于他们自己的利益，他们也能够拥有对同胞、国家和自然的愛；理性的行为主体不以自我为中心，但也不是利他主义的。（5）“理性的”与正义感这一道德能力相联系，而“合理的”与善观念这一道德能力相联系。（6）“理性的”与“合理的”是两个互不相同、各自独立的基本理念，两者之间不存在相互推导的关系。参见罗尔斯《政治自由主义》，万俊人译，译林出版社2000年，第52—56页。——译者注。

助于实现我们的根本的善)的东西。因此,主权者的部分作用就是确保有足够多的其他人遵循自然法,以致对我们来说遵循它们(从而确保和平)也是合理的。

接下来我们就会签订社会契约,而签订契约的实际目的是:赋予主权者足够的权力,使它能够有效地提供实现这样一种确保所必须的条件。主权者的存在以这样一种方式改变了人们生存的社会环境,以致人们不再拥有任何理性的或合理的理由不遵循自然法。但是,这里的困难(我相信,霍布斯是第一个发现这一困难的人)是,在自然状态自身内部,我们很难看到,为什么这样一种机构的存在就能够使得签订并遵守我们的盟约是合理的。因此,《利维坦》的基本论点之一就是,我们从合理性的角度来理解并证明社会合作之理性法则。

让我试着更为详细地比较合理的原则与理性的原则。我们可以从两个角度进行比较。

(a) 根据它们在实践中推理和人类生活中之独特作用,以及

(b) 根据它们的内容,或它们实际所表达的并要求我们所做的;对于这些内容,我们通常凭直觉就能认识到它们究竟是合理的还是理性的。

这些原则在作用方面的差别可以这样来理解。我认为,社会合作的概念与另一个概念是非常不同的,后者指的仅仅是社会行为在效率和生产效益方面的协调(coordination),例如,蜂巢中的蜜蜂,工厂装配线上的工人。它(他)们都卷入了某种协调的活动中;这种活动是富于效益的,而且,我们得说它是社会性的。但是,这种活动不一定就是合作。它不是社会意义上的协调。这种活动也许包含某些种类的公共规则,而且,人们知道,他们被要求遵循这些规则。但是,这些规则不是规范意义上的合作规则。那么,使得合作的概念与在社会的意义上是协调的,甚至是富于效益的活动区别开来的究竟是什么?

任何一种社会合作(与那些单纯效率的、富于效益的、在社会的意义上是协调的活动完全不同)的概念都包含两个部分。

(a) 第一个部分界定了那些介入合作的各方之“合理好处”(rational advantage)的观念,这是某种与每一个个人或每一个联盟的善或福祉等有关的理念。在界定何谓合理的好处时,合理选择原则被作为一个根本性的但不是唯一的要素被引入。合理的好处这一概念涉及某些理念:每一个介入社会合作的个人或联盟将从这种介入活动中得到什么。我们设想,他们

是理智的，而且思考了这一问题。这是一个有关他们自己的善的理念，这种理念不是他人强加给他们的；他们是经过反思后自愿地持有这种理念的。而且，这一理念使得他们自愿接受合作观念的第二个要素。

(b) 第二个部分界定的是社会合作的公平条款或（恰当地说）合作的正义条款。这些条款涉及相互性（mutuality）或互惠性（reciprocity）的观念，以及如何在实践中解释这些观念的特定含义。这并不意味着，对于互惠性或相互性，只存在某种单一的解释。也许存在着一系列不同的与各种不同情境相符的解释。它们会表现为不同的约束因素，这些因素是公平条款强加在有效率、富于效益以及协调的社会活动之上的，以便这种活动同时也是一种公平的社会合作。我们把界定公平社会合作之诸条款的原则定义为是理性的。这就是它们的作用：阐释这样一种理性化（reasonableness）的概念。

还应注意，社会合作之观念还假定：人们是能够参加社会合作的，并能够遵循它的条款，而且，人们对这一问题——究竟是什么使得他们的合作成为可能——还拥有某些看法。稍后我们还将讨论是非感和正义感在促使人们参加社会合作方面所起的作用。

现在看来，那些确定任何特定情境中的合作之公平条款的观念或原则就是理性的。因此，当一个人正在与他人讨价还价时，如果我们把他描述为“非理性的”（unreasonable）——尽管从他自己的立场来看这完全是合理的——那么，我们想说的或许是，他在讨价还价的过程中，利用他的某些或许是偶然的幸运地位的优势给对方施加了某些不合理（不公平或不正义）的条款。尽管我们得承认，从他的角度看，在那种情形下他的行为对他来说是合理的（能促进他自己的善）。

我们已经讨论了霍布斯关于把实践推理理解为合理的观点的某些特征——在我们所讨论的（霍布斯所关注的）人类目的之相关特征的意义。请记住，这些目的就是我们的自我保存、夫妻感情以及舒适生活之手段。现在，我将更为详细地讨论这些目的。

在霍布斯的世俗道德体系或政治学说中，人们的最终目的被理解为这样一些事态和活动：人们为了它们自身的缘故而追求并分享它们。这些目的关注的都是我们的自我；它们与我们寻求自己之健康、强壮和福祉的愿望有关，与我们家人的福祉有关，与舒适生活之手段的获取有关。它是某种相对狭隘的关注；正是在这个意义上，霍布斯（从其政治学观点出发）

把人性理解为是以自利为中心的。关于这些最终的目的或欲望，我们可以提出两点看法。

首先，(a) 这些终极目的或欲望都是与自我有关的，而且（如我理解的那样）是依赖于对象的（object - dependent）。说它们是依赖于对象的，意思是指，无须援引或提及任何理性的或合理的原则或一般的道德观念，我们也能够对它们进行描述。例如，可以看看想要获得食物或饮料的愿望或获得友谊和伴侣的愿望。我能够用这些和其他广义上的“对象”
58 概念来描述某种我关心的事态；例如这样一种事态，在其中，我拥有了我想吃的食物或想喝的所有饮料；或者我自己或我的家人都获得保障的事态。对这些事态的描述无须参照正义的待遇之类的概念，也无须参照权利以及其他具有道德色彩的概念。(b) 人们拥有的最重要的终极目的或欲望是“非社会性的”；换言之，这些目的或欲望是处于自然状态中的人们（而非作为文明社会的成员）所拥有的。如果我们把社会理解成是可以分解或还原成其构成要素的，那么，这些目的或欲望就仍然会作为人性的基本特征而存在。这意味着，从总体上看，霍布斯的社会理论或政治学说将不会建立在那些由社会制度所创造的目的和欲望的基础之上。他认为，这些欲望是更为根本的，是社会之构成要素（即人）的一部分。这些目的是社会之组成部分（即个人）的特征——根据机械论原理把这些组成部分组装起来就产生了一个人工物体：国家（参见《论公民》p. ii, iv 的相关段落）。（请注意霍布斯关于国家之三个组成部分的理论：身体、人、公民——后者建立在前者的基础之上。）

其次，根据霍布斯的理论，人们除了拥有这些依赖于对象的欲望，还拥有某些依赖于原则的（principle - dependent）欲望。它们是较高层次的欲望，而且以较低层次的欲望（诸如前面讨论过的依赖于对象的欲望）为先决条件。在霍布斯看来，唯一依赖于原则的欲望是那些由合理选择原则（与理性行为原则相对）界定的欲望。我称这些欲望为依赖于原则的，乃是由于，要想描述它们，我们就必须援引这样或那样的原则。它们是合理的而非理性的，因为它们是这样一些欲望，即想根据某种合理性原则（我们能够描述并陈述这一原则）来采取行动或做出判断。例如，一种合理性原则可能是这样的：我们应采取最有效的手段以实现我们的目的。根据这一原则进行思考并采取行动的欲望就是某种具有合理性的欲望。我认为，这些欲望也属于终极欲望或终极目的，因为我们是为了这一原则本身

的缘故而想依据这一原则进行判断并采取行动。

现在，让我们再来看看霍布斯在《利维坦》第11章第47页（第一段）说过的一段话：“……人类欲望的目的不是只在瞬间享受一次就完了，而是要永远确保达到未来欲望的道路。因此，所有人的自愿行为和倾向不仅是要求得满意的生活，而且要保证这种生活的延续。”所以，我们
59
每一个人都拥有霍布斯所描述的这种普遍的倾向：“得其一，思其二，死而后已，永无休止的权势欲。”不存在任何这类终极目的，一旦实现它，我们就会心满意足，不再折腾。

这里有几个问题需要注意。

（1）首先，我想，霍布斯还会说，由于我们具有理性能力，我们就会拥有这样一种观念：作为个体，我们是生活在历时的状态中；我们会认识到，我们拥有某种未来，而且或许是某种遥远的未来。不仅某些终极欲望现在在驱使着我们，而且，我们能够预见到并理解这样一种可能性：一系列永恒的欲望还会在未来驱使我们前进。这些未来的欲望不是我们现在实际拥有的欲望。例如，我会知道，在未来，我将需要食用某些食物；我或许想确保，我能够储备某些食物以便保证我的食品柜是满的。但是，这种欲望并不是基于现在的饥饿状态。存在着某种我们现在拥有而且将来也总会拥有的较高层次的欲望；我们是理智的，在这种意义上，我们现在总是拥有这样一种欲望：通过在现在采取某些恰当的行动（基于前面描述过的某些具有合理性的原则）确保获得某些储备物，以便这些未来的欲望得到满足。现在推动着我们的，并不是未来的欲望，而毋宁说是某些较高层次的欲望。为了描述这些欲望的目标（即它们试图做什么），我们有必要参照某些合理慎思的原则。较高层次的欲望推动着我们，而且，像其他欲望一样，它们也在我们的行为中得到表现。

霍布斯认为，人拥有“得其一，思其二，死而后已，永无休止的权势欲。造成这种情形的原因，并不总是由于人们得陇望蜀，希望获得比现在已经取得的快乐还要更大的快乐，也不是由于他不满足于一般的权势，而是由于如果他不事多求，他就会连现在的权势都保不住，美好生活的手段也保不住”（《利维坦》第47页）。我们在这里应记住，“人的权势……就是一个人现在拥有的、能够取得未来的某种具体利益的手段”（《利维坦》第41页）。“得其一思其二”的权势欲表明，不存在任何一种最终的目的，一旦实现它，我们就会停止追求，心满意足。

(2) 第二个问题是：表现为永无止境之权势欲的这样一种普遍倾向
 60 是一种依赖于原则的欲望——为了描述这些欲望的目标以及它们想要实现的目的，我们有必要参照某些合理慎思（或合理选择）的原则（这些原则决定着我们的谋划和倾向）。较高层次的欲望是这样一些欲望，它们决定并贯穿于我们的行动计划（根据某些原则，这种计划是合理的）。更为基本的、以自我为中心的（更低层次的或第一层次的）欲望不能解释这些较高层次的欲望，也不能说明这些较高层次的欲望在其中得到实现的那些行为。

几个例子或许会有助于我们理解这一点。考虑一下理性选择的这些原则（我们或许通过列举原则的清单就能说明这些原则）：

（i）传递性原则，（完整的排序）可应用于偏好（或替代性方案）

（ii）有效手段原则

（iii）偏好原则：优先考虑其实现具有较大可能性的那些更受青睐之结果

（iv）主导选择原则

理智的存在物理解并应用这些以及其他的合理性原则；他们拥有的、由这些原则决定的较高层次的欲望可以视为这样一种欲望：根据这些原则来调节他们对那些依赖于对象的（而且是自然的）欲望的追求。

因此，看来把这些欲望称为合理的欲望是恰当的。我将不试图对“合理的”或“合理性”（rationality）加以定义。相反，我们将通过例子和列举原则清单来解决这一问题。因为这样一个清单包括了上面提到的那些原则。可以把合理原则与其他原则（如理性原则）加以对比。考虑一下霍布斯用来说明这样一种命令（认识自然法的力量）的原则：

“己所不欲，勿施于人。”（《利维坦》第一部分第15章第79页）（这条原则出现在第19条自然法，即最后一条自然法之后。《利维坦》第79页）

这条原则可视为理性原则的一个例子：那些不采取有效手段以实现其目的的人（可以说）是“不理智的”（irrational），但是，那些“己所不欲却施于他人”的人（他们或许以为这样做不会被人发现）则是“缺乏

理性的”(unreasonable)^①。这并不意味着,他们是缺乏理智的,因为他们也在试图实现自己的目标。但是,在违背这一原则时,他们就变得“缺乏理性”了。

霍布斯所谓的“自然法”都可以合理地称之为“理性原则”,特别是以下几个原则:

(i)《利维坦》第64页,第一条自然法的第一部分:每一个人只要 61
有获得和平的希望时,就应当力求和平。

(ii)《利维坦》第64—65页,第二条自然法:在他人也愿意这样做的情况下,我们愿意放弃自己对一切事物的权利,而且在对他人的自由权方面满足于相当于我们自己允许他人对我们拥有的自由权利。这是一条互惠性的原则。

此外,从第10—19条自然法都属于这类原则。

我们可能不会完全接受霍布斯所表述的这些原则;但是,就像他所陈述的或前面修改过的那样,我们还是可以恰当地把它们称为理性原则的,并把那种出于这些原则本身而采取行动的欲望称为理性的欲望。就像合理的欲望是依赖于具有合理性之原则的欲望那样,理性欲望也是依赖于原则的欲望。这两种欲望的确定都取决于对合理原则或理性原则的参照。

现在,我们来看看霍布斯所说的“自愿行为”(voluntary action)。

(a)他认为,如果人们是完全理智的,并用时间认真考虑,那么人们自愿行为的目的总是某些对他们而言的明显好处(good)。霍布斯说,“每一个人自愿行为之目的都是为了某种对自己的好处”(《利维坦》第66页)。换言之,我们不会采取与自己的利益背道而驰的自愿行为。在他看来,如果预期的明显好处最终表明不是某种实际的好处,那么,除了那些人们被骄傲和虚荣驱使的情形,这肯定是由于出现了某些错误或悲剧,其中,最终表明是糟糕的那些行为不能完全归结于当事人(《利维坦》第66页)。霍布斯承认,某些自愿行为是违背理性的。我们的慎思在某个关键点上会确定一个目标,霍布斯把那个点上的最后的(有效)欲望称为

^① 在罗尔斯的行文中,unreasonable一词还可以理解为“缺乏理性的”、“丧失理性的”,甚至“缺乏良知的”或“丧失良知的”;相应的,irrational一词亦可理解为“不合理的”、“缺乏合理性的”、“不理智的”、“丧失理智的”。根据上下文的联系,我们在某些地方也把rational一词翻译成“理智的”、“合算的”。——译者注。

意志。我们的慎思以及意志可能都会被（例如）骄傲和虚荣所扭曲。不过我相信，在霍布斯看来，无论在什么情况下，自愿行为都把我们自己的某些明显的好处作为其理所当然的目标。甚至那些被骄傲和虚荣所驱使的人仍然是在追求某种他们认为对自己很重要的东西，尽管他们的推理是错误的。

霍布斯关于自愿行为的这种观点，是在他解释某些权利是如何永远也不能被放弃或转让时提出来的。例如，我们永远都有权利出于自卫而反抗主权者，有权利做那些对于保存我们的生命而言是必要的事情。霍布斯说，“权利的相互转让就是人们所谓的契约”（《利维坦》第66页）；在契约中，我们总是为自己保留着某些基本的权利。

- 62 (b) 如果一个人的推理是错误的，即他得出了虚假的结论，那么，我们如何还能够认为他是一个理智的人呢？这里的差别取决于对他们之推理错误的解释，取决于对这一问题——为什么这种明显的好处不是他们的真正的好处——的解释。如果人们提供的解释是，他们未能自我节制，并倾向于顺从虚荣等的驱使，那么，他们就不是（完全）理智的。但是，如果人们提供的解释是（例如），由于缺乏某些不可能获得的信息，而信息的这种缺乏不是行为主体的过错造成的，那么，这个人的行为就仍然是非常理智的，即使他得出的结论是不正确的。

霍布斯的政治概念可概括如下：

(i) 完全理智的人们的自愿行为的目标总是被他们自认为是自己（作为个体）的某些明显的好处。这种好处是由合理慎思的原则以及一系列依赖于对象的、关注自我的欲望（它属于作为个体的我们）共同确认的，同时，还考虑到了目前的和未来可预见的欲望。（可以回忆一下我们的根本利益，其先后顺序是：自保，夫妻感情，财富，生活的手段）

(ii) 如果明显的好处最终表明不是真正的好处，那么，对理智的个人而言，其原因不是由于他们的推理存在某些瑕疵或失误（即不是骄傲或虚荣的结果），而是由于不可避免的信息的缺失或某些其他不可避免的情境。

(iii) 理智之人的自愿行为部分地是由最高层次的、依赖于原则的欲望所推动的，而不仅仅是依赖于对象的欲望所推动的。对一个完全理智的人而言，这些较高层次的欲望是完全具有约束力的——是完全有效且发挥决定作用的。

因此，合理的慎思可能会得出虚假的结论，依据这一结论而采取行动可能会带来灾难。但是，结论的这种虚假与行动的这种灾难是源于时运不济，而不是由于人的过错：行为者的推理并未出错，也未受到激情等的扭曲。

第2节 公民和谐之理性条款的合理性基础

社会合作的理念是这样一种理念：如何安排相互合作的社会行为，以便能够以对每一个人来说都是公平的（理性的）方式促进所有人的（合理的）利益。它涉及合作之公平条款的观念（理性的观念），以及每一个相互合作的人的利益或好处的观念（合理性的观念）。在其政治理念中，霍布斯思考人类的方式决定了社会合作的观念、合理性的观念以及理性的观念是如何被具体地加以理解的。我们的任务是要说明，霍布斯是如何理解（一方面）个人的合理慎思与（另一方面）自然法之间的关系的——自然法的内容从直觉上看就是符合理性的，因为它们提供了公平合作的观念，或给我们展示了有利于这种合作的心灵习惯。传统上，人们是这样来理解自然法的：

（a）自然法是那个人格——即上帝，他对世界以及其中的所有存在物（包括人类）都拥有合法的权威——颁布的（具有法律效力的）法规（规范）。

（b）作为这样一个合法权威颁布的法规，这些规则就是法令（commands），因而是严格意义上的法律（不同于原则），因为，根据其定义，法律就是某个拥有合法权威的人颁布的法令。

（c）这些法律是自然法（不同于天启的法律），因为，自然法所提出的具体要求以及它们为什么能够成为法令，都能够通过理性之自然能力（natural power）的正确运用而得到理解，而理性的这种自然能力是作为理性存在物的人类所拥有的——当我们运用我们的这种能力反思自然的事实（它们是我们的理性能力能够把握的）并从中得出恰当的推论时。也就是说，这一点是可能的：我们的自然理性能够发现，上帝是存在的，上帝是希望人民幸福并生活在社会之中的，等等。因此，如果某些法则对于实现这一根本目的而言是必需的，那么，这些法则就是自然的法律（即自然法）并拥有法律的力量。

如果以这种方式来理解自然法，霍布斯就会说：上帝（他对我们拥有合法的权威）之命令就是自然之法律，当这些命令通过这样一种方式——运用并通过我们的自然理性反思自然的事实（即我们的人性的事实以及其他的事实）——而向我们昭示（就像过去发生的那样）的时候。

当霍布斯在《利维坦》第15章的结尾处说出下面那段话时，他内心就是想这样来阐释（或以类似的方式来阐释）自然法的：“关于理性的指令，人们一向称之为法律，但这却是不恰当的，因为，它们只不过是有关那些事务有助于人们的自我保全和自卫的结论或定理而已。正式说来，所谓法律就是有权管辖他人的人所说的话。不过，如果我们把这些定理也看成是
64 有权支配万事万物的上帝的训喻，那么，它们也可以被恰当地称为法律。”（《利维坦》第80页）。

在上一讲的开头我解释了，为什么我相信，对霍布斯之理论体系的阐释应当以世俗主义视角为主。对其体系之辅助性的神学阐释既不影响其政治制度理论的形式结构，也不影响它的实质内容：每一个人在这个世界中的自保所要求的东西，与他们之获得拯救所要求的东西并不冲突。这样看来，霍布斯之理论所面对的，就是使用其自然理性的理智的人们。霍布斯还从另一个角度把自然法指称为上帝的法律，我们可以这样来理解他的这一做法：神学关切的引入，既不会影响或改变这些法律，也不会影响对国家产生之过程的理解。

因此，我认为，我们应主要把自然法理解为对这一问题的解答：对每一个人来说，为了自保并获取他们所向往之生活的手段，遵守社会合作的哪些原则和准则才是理智的？对每一个人来说，这种遵守是合理的，如果其他人也同样遵守的话。所以，如果所有的人都普遍地遵守自然法，而且这种普遍遵守都公开地让彼此知道，那么，这些自然法就是（合理性意义上的）集体理性。参照前面关于实践推理的讨论，我们可以说，自然法确认了一个理性原则家族（只要它们的内容及其作用能够被发现）；对每一个人以及所有的人来说，普遍地遵守它们是合理的。

描述自然法的另一种方式如下。^① 自然法非常类似于康德所谓的假设的假言命令。那些对所有人都有效的命令就是假言命令——根据这一事

① 对康德的这种理解是由瓦特金斯提出来的，参见瓦特金斯《霍布斯的理念体系》【J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas* (New York: Barnes and Noble, 1968), pp. 55—61】。

实：作为理性存在物，我们都拥有某些目的，即我们的幸福（对康德来说，幸福意味着我们的各种目的之有序满足）。^① 在康德看来，我们的自我幸福这一目的，是作为理性存在物的我们基于我们的自然必然性而拥有的。我不太清楚康德这话是什么意思。对他来说，幸福的理念涉及这样一些观念：在一段时间内，如何计划并依次满足我们的各种不同的欲望。因此，从这个角度看，康德对实践理性的理解类似于我们前面讨论过的霍布斯对实践理性的理解。我们的幸福是我们的一个目的——这或许仅仅意味着，作为自然存在物，我们只会关心自己的欲望能否得到满足。要使这一 65 解释与霍布斯的理想相匹配，我们可以用我们的福气（felicity）这一目的（它现在被理解为我们的自保与惬意生活所需之手段）来代替幸福这一目的。

假言命令与绝对命令的区别取决于相关的原则或指令被证明的方式，而不是它的形式或表达的方式。假设我们总是这样表述一个原则或指令：去做如此之类的事情。对一个人来说，“信守我们的盟约”或“保持身体健康”这样的指令是不是假言命令或绝对命令，这是由这些命令被认可的理由来决定的。一个人可以把其中的一个视为假言命令而把另一个视为绝对命令。某些人信守其盟约的理由是，这对于他们维护其良好声誉来说是必要；这样看待“信守盟约”这一指令的人就被这一指令当成了假言命令，因为，声誉只是某种类型的权力。相反，如果有人保持健康的理由是，因为这对履行其道德义务来说是必要的，那么，他就把保持健康的指令当成了绝对命令。

因此，在康德的伦理学中，存在着两种实践理性程序。一种程序是由特定假言命令被证明的方式决定的（它涉及合理选择的一般原则以及我们之自我幸福的理念），另一种程序是由特定绝对命令被证明的方式决定的（它涉及的是绝对命令程序）。^② 这些程序表达了理性（reasonableness）的要求；也就是说，对每一个人（只要他们的行为是社会性的）的行为

① 康德：《道德形而上学基础》【Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. And ed. H. J. Paton (London: Hutchinson, 1948), II: 21, AK, 4: 15f】。

② 对康德及其绝对命令程序的更为详细的说明，参见罗尔斯的《道德哲学史讲义》【John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. Barbara Herman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), pp. 162—181】。

所遵循之原则的具体内容构成了约束。对每一个人而言，假言命令是通过参考他们各自的特定目的（不同人之间的个人目的是千差万别的）而得到证明的。绝对命令是作为所有人（不管他们各自的特定目的是什么）都必须服从的要求而得到证明的。

因此，把自然法理解成假言命令（根据霍布斯的观点）就可以得出这样的结论：自然法包含了这样一些要求，即我们直觉上就会把这些要求与理性原则——即我们认为每一个人（不管他们各自的特定目的是什么）都应遵守的原则——联系起来。因此，自然法就是理性原则。当然，对霍布斯来说，这些原则是通过参照每一个人都拥有的自我保存这一目的而得到证明的。因此，它们是作为假言命令而得到证明的；它们因而确实是假设性的假言命令。总之，理性原则就是集体理性（合理性意义上的）。

因此，通过把霍布斯的观点与康德的观点对照起来加以总结，我们就能得出这样一些结论：

（a）传统上被视为自然法的东西（就像本节开头所定义的那样）所包含的内容，就是我们所说的理性原则所包含的内容，同时，前者发挥的作用也与后者相同。我们把它们称为“公民和谐（和平）的条款”。这些条款可以被理解为保存生活于社会中的人们的条款。对霍布斯来说，这些条款是道德科学——研究什么是善什么是恶的科学——的主题。这些原则的好处（goodness）是，它们是实现和平的、社会性的与舒适的生活的手段；关于这种和平的生活，所有的人（如果他们是理智的）都认为是好的。

（b）尽管公民和谐条款的这些内容及其作用足以作为其他原则的标准，但是，关于这些条款的根据，霍布斯完全是从合理性的角度来证明的：这些条款是通过诉诸每一个人的合理慎思而向他们证明的（就像上面所描述的那样）。我认为，当霍布斯说，它们“只不过是有关哪些事务有助于人们的自我保全和自卫的结论或定理而已”时（《利维坦》第80页），他想表达的就是这个意思。当它们被当做上帝的命令来看待时，它们就变成了法律。因此，对霍布斯来说，理性（the reasonable）的基础就是合理性（the rational）。

（c）基于这一理由，我不相信（当然，人们可以质疑这一点），霍布斯的理论还能够为道德权利和道德义务的概念（就像人们对这些概念通常所做的理解那样）留下任何空间。权利和义务等概念的形式结构已经

存在了；但是，如果道德权利和道德义务的基础不同于合理性（就像我相信的那样），那么，霍布斯在他的正式的观点中确实没有为这种基础留下空间。这也从一个角度解释了，他的观点为什么是对传统学说的冒犯。（参见本章附录 A）

关于我们服从自然法的义务，霍布斯说，自然法应当对某种欲望具有约束力（在内心深处），但是，它们对行为并不总是具有约束力（在外部世界），因为，如果一个人履行了他的诺言，而其他的人却没有，那么，这个人就是“让自己作了旁人的牺牲品，并必然使自己受到摧毁，这是与所有自然法的基础相违背的”（《利维坦》第 80 页）。

最后，霍布斯给道德哲学下了一个定义，当他说：“和平是善，因而 67 达成和平的方式或手段，即……正义、感恩、谦虚、平等、仁慈也是善；换句话说，它们都是美德，而其反面的恶行则是恶德。由于研究美德和恶德的科学就是道德哲学，所以，有关自然法的真正学说便是道德哲学”（《利维坦》第 80 页）。因此，他是把道德哲学定义为研究理性的这些指令——即自然法（要想实现和平，每一个人都必须遵循它）——的科学。换言之，他把道德哲学理解为关于这一问题——对于保存生活在集体中的人们的善，什么是必要的——的科学。他宣称，道德哲学的目标是要发现并说明这些指令即自然法的内容——去说明它们的基础为什么是合理性。关于它们为什么是理性原则的问题，我们能够给出的解释是，它们最终被证明是这样一类指令，即要想使社会生活成为可能，这类指令就是必不可少的。

霍布斯认为，他自己是在说明这些原则的基础，使用的方法不是经由亚里士多德发展起来的经院主义，不是诉诸宗教或天启真理等，也不是像修昔底德那样诉诸历史。作为理性指令的自然法不是通过归纳、通过对各民族历史之考证等方法获得的。它们是通过科学演绎获得的：探究身体和人性的第一原理，了解政治社会（公民或利维坦）必须如何运作，认识社会的构成要素（就像社会是能够被分解的那样，姑且如此说）。他分析了社会的基本构成要素——人，试图确定驱使着每一个人的根本利益。然后，以这种分析作为基础，他提出了这样的结论：为了实现这些根本利益，每一个人都应当遵循理性的这些指令——自然法。当然，为了确保每一个人都遵循自然法，就必须存在一个主权者。主权者或利维坦是人格，他必须确保某些目的的实现。就像我们在后面将会看到的那样，主

权者的任务就是确保：对于我们每一个人来说，遵循这些指令是理性的，因为我们知道，一个强有力的主权者的存在将保证其他人也遵循这些指令。如果缺少主权者的这种保障，那么，每一个人再遵循这些指令就将是不会理性的或合理的。主权者是使得我们中任何一人的这种选择——依据这些理性原则而采取行动并遵循它们——能够成为一个合理选择的必要条件。如果这一人造的人格想要有效地实现这一目的或发挥其功能，那么，
68 政治社会就必须以某种方式建构起来（就像它被建构的那样）。作为科学的理性（道德哲学）必须要去发现的，正是建构政治社会的这种方法。

霍布斯讲座第三讲：附录 A（1979） 在霍布斯那里是否存在道德义务的观念

我对这一问题的讨论将从霍布斯对那些认为不存在正义的愚昧之徒所做的回应开始（《利维坦》第 15 章，S: 120—130, 1st ed., 72f）。

1. 霍布斯的理论是这样的：在订立盟约的另一方已经履行了盟约或者存在着一个能够迫使另一方履行盟约（或做出补偿）的情况下，对于我们来说，遵守我们的盟约就总是与正确的理性相符的。（让我们假设，订立盟约对双方来说都是合算的）正像我们前面说过的那样：在这种情况下，理性的就（总）是合理的。信守盟约就总是正确理性的一个指令。

2. 霍布斯为他的这一理论提供了三个论点。

（a）他并不否认，人们会违背盟约，并因此而获得大量的利益（就像往往发生的那样）；但是，霍布斯认为，我们永远都不能理性地期待能够以这种方式获得利益。鉴于社会生活的运行逻辑，破坏盟约之唯一理性的预期就是我们自己的损失。破坏盟约有时能够成功地使自己获利，但是，这一事实并不能证明，破坏盟约有望获利。那些通过背信弃义而获利的人的行为与正确的理性是背道而驰的，因为，他们不能够理性地预期从中获利。

霍布斯评论说，这一结论同样适用于这一情形：通过成功的叛乱推翻了主权者并最终建立了功能正常的政府。这类事情确实时有耳闻，但是，那些卷入叛乱的人的行为是完全违背理性的：他们没有理由预期他们能够成功；或者，他们即使成功了，他们也没有理由预期，他们的行为不会鼓

励其他人起而效尤，发动叛乱推翻他们，最终导致自身的毁灭。

(b) 霍布斯的另一个论点是，我们完全依赖于盟友的帮助以保卫自身，防范他人。那些违背盟约的人，实际上是在宣称，他们准备背信弃义（可以说是使他们的两面性广而告之）——在这种情况下，他们不可能期待他人的帮助和援助；另一种情形是，如果他们偷偷地违背盟约（而且其他人确实没有发现），那么，他们的盟友是由于失误或错误而接纳了他们——但是，我们不能理性地指望这种失误或错误不会被发现，而发现的结果就是他们的安全失去保障。因此，对合法盟约的违背，不管是公开的还是秘密的，都必然合理地被认为最终将导致我们的损失：我们应当假定，诚信无论如何都是实现我们之自保的一个必要手段。

(c) 霍布斯进一步指出，对神学目标（即我们的拯救及永恒至福）的关切也不能得出不同的结论。不存在关于我们死后生活的自然知识，因此，以这样一种考虑（即对那些被视为异教徒的人背信弃义）为基础而违背盟约也是与理性背道而驰的。

3. 我概括地总结了霍布斯提出的、针对那些认为不存在正义的愚昧之徒的观点；我的目的仅仅是想强调，在这些关键性的段落中，霍布斯诉诸的仅仅是我们在我们的安全和自保方面的根本利益（这里还包括我们过舒适生活的欲望）。霍布斯坚持认为：

我们永远也不能理性地预期能够从对合法盟约的违背中获得利益（根据我们的自保来加以判断），即使在实际生活中，背信弃义而获利的事情时有发生。

霍布斯使他的论点最终依赖于关于人性的某些事实，依赖于我们能够理性地期待什么的判断（鉴于人类生活的持久境况以及人的心理的基本倾向）。

霍布斯的论点还可以通过强调（他在其他地方强调过的）两个问题来得到加强：

(a) 首先是，当和平与安全的条件受到威胁或被削弱时，人类的生活将面临巨大的不确定性。鉴于这种不确定性以及失去和平可能带来的巨大损失，一个理智的人将恰当地对那种（在和平条件下）通过撕毁盟约来获取现在的短期利益的可能预期打折扣。

(b) 其次，理智之人还将认识到，骄傲与虚荣是最有可能诱使我们背信弃义的东西（在和平得到维持、合法盟约得到遵守的情况下）。骄傲

与虚荣扭曲了我们的知性，误导了我们的慎思；如果我们的知性和慎思不被扭曲，我们就会发现，骄傲与虚荣对我们的自保而言是有害的和毁灭性的。

4. 毫无疑问，我们中的许多人仍会发现，霍布斯关于人性之事实的观点难以令人信服。政治事务中囚徒困境的事例或许可以驳斥他的观点。
70 但是，我认为，我们应当抵制这样的看法：霍布斯没有意识到这类问题，他没有我们聪明，未能看到人性中幽暗的方面。

我的猜测是，霍布斯力图证明，理性的就是合理的（何谓合理的，这是由他对实践理性的说明来决定的）；这一理念使得他要么忽视了这些问题，要么认为这些问题不重要而一带而过。在这方面，他的错误（如果确有错误）当然不是基于愚蠢，而是由他的那些更为根本的理念导致的。霍布斯想仅仅诉诸我们在自保方面的利益，因为他只想诉诸我们最根本的利益，而他认为，谁都不会质疑这些根本利益。因此，霍布斯的理论有些过分简单化了，但他却是有意而为。

我认为，针对愚蠢之徒的论点表明，霍布斯在他的论点中确实没有诉诸道德义务（如通常理解的那样）的概念。但是，我们能够证明，他的实践理性观念将不会允许他诉诸道德义务的概念吗？他的合理性概念想要排除的是什麼？我们可以说，他想要排除的是下述意义上的理性概念：

（a）首先，存在着种类不同的、我们能够用来违背盟约的理由。针对愚蠢之徒，霍布斯并不认为，愚蠢之徒诉诸的是某种错误的理由；他批驳的是愚蠢之徒关于事实的某些迷信观点。与愚蠢之徒相反，理智之人认为，能够获取某些永恒的、长远的利益并不是违背诺言的充足理由。情况也许发生了如此巨大的变化，以致他们如果能够预见到这种变化，他们或许就不会许下当初的诺言；一种不同的承诺可能更符合他们的利益。但是，这并不足以促使他们返回去重新订立承诺。因此，具有理性的人的思想的一个特点就是：即使情况的变化表明，信守诺言将会导致自己的利益遭受某些损失，也要信守诺言，甚至当信守该诺言从总体上看是得少失多时也是如此。

（b）其次，具有理性的人还会在某种程度上关心公平的条款（笼统地说）以及利益与损失在签约各方之间的分配。这里，非常重要的是，在签订协议的过程中要实现各方利益（即我们所说的人们的博弈力量）的平衡。一个理性的博弈（bargain）是这样一种博弈，它满足了背景公

平的某些条件。稍后我们会尽力说明，根据某些理论，这些条件应当是什么。但是，我们要注意，在回应愚蠢之徒时，霍布斯没有提及这一因素；事实上，他的政治观念的基本精神是反对考虑这一因素的。霍布斯说过，即使一个人是被迫许下某个诺言的（或者没有其他可供替代的真正选择），该诺言也仍然具有约束力（《利维坦》第1部分第14章第69页）；因为，它仍然是一个自愿的行为，像其他的自愿行为一样，人们是带着对自我利益的期待做出该行为的。

因此，我认为，就像他在对愚蠢之徒所做回应中表现出来的那样，霍布斯确实没有为道德义务（指遵守诺言等）的日常观念留下理论空间，因为这种观念包含着对公平（即做出承诺的环境）的关切，也包含着对履行承诺的关切（即使不履行承诺对我们更有利）。如果严格地对待霍布斯关于实践理性的解释，我们就会发现，他的解释似乎排除了这两种关切。

霍布斯讲座第三讲：附录 B

霍布斯的自然法：《利维坦》第14—15章

自然法被定义为理性所发现的一条戒律，它禁止我们去做损毁自己生命的事情，等等（《利维坦》p. 64）。

第1条自然法：第一部分的要求是，寻求和平；第二部分的要求是，保卫自己（p. 64）。

第2条自然法：为了和平，在他人也这样做的情况下，我们愿意放弃对所有事物的权利（p. 64f）。

第3条自然法：履行已签订的盟约（p. 71）。

第4条自然法：感激，使任何人都不会对自己的善意感到后悔（pp. 75—76）。

第5条自然法：相互接纳（p. 76）。

第6条自然法：如果他们悔过，就宽恕冒犯者（p. 76）。

第7条自然法：只能为了将来的好处（而不能仅仅为了报复）而惩罚（p. 76）。

第8条自然法：不得对他人表现出蔑视和仇恨（p. 76）。

第9条自然法：承认他人与自己生而平等，违背这一原则就是自傲

(pp. 76—77)。

第 10 条自然法：在签订社会契约时，任何人都不应为自己保留任何他不愿意其他人为自己保留的权利，违背这一原则就是傲慢 (p. 77)。

第 11 条自然法：法官在人与人之间进行裁决时应秉公裁断 (p. 77)。

第 12 条自然法：共同分享 (p. 77)。

第 13 条自然法：以抽签方式分享 (p. 78)。

第 14 条自然法：按自然命运决定分享，如长嗣继承 (p. 78) (第 11—14 条属于分配正义)。

第 15 条自然法：斡旋者应当给予安全通行的保证 (p. 78)。

72 第 16 条自然法：将争端交给公断人裁决 (p. 78)。

第 17 条自然法：任何人不得在自己的案件中充当法官 (p. 78)。

第 18 条自然法：那些天性偏颇的人不得充当法官 (p. 78)。

第 19 条自然法：在裁决有关事实的争议时，对一方的信任不得比另一方大，等等 (p. 78) (第 15—19 条为自然正义)。

对自然法的概括：己所不欲，勿施于人 (p. 79)。

自然法在内心深处的约束力 (p. 79)。

道德哲学的定义：研究在由人组成的社会中何为善何为恶的科学 (p. 79f)。

从和平之必要条件论证自然法 (p. 80)。

自然法被恰当地称为法律：它们是理性的指令，是与我们的自保有关的定律 (p. 80)。

[1983] 关于我们服从自然法的义务，霍布斯说，如果自然法出现 (在内心深处)，它们便对某种欲望具有约束力，但在把它们付诸行动时并不总是如此 (外在行为)，因为，如果一个人履行了他的诺言而其他任何人都没有，那么，他便是“让自己作了旁人的牺牲品，并必然使自己受到摧毁，这是与所有自然法的基础相违背的” (《利维坦》第 80 页)。

他认为，每一条自然法都是有利于所有人的合理利益的。因此，我们事实上获得的是这样一种观点：社会生活的理性特征是由每一个人的合理好处来证明的。霍布斯是在提出这样一种论点，即他想证明，属于自然法的所有戒律都是这类性质的命令，但是，也只有在所有其他的人也被认为理所当然地会遵循它们的前提下。

第四讲 主权者的作用与权力

73

我已经考察了促使霍布斯提出这一论点——自然状态必定会在某个时候演变成战争状态，以致它与战争状态实际上就是一回事——的理由。战争状态是一种相互毁灭的状态；而且，我们可以假定，它会导致所有人的集体毁灭。因此，只要人们是足够理智的，他们就会努力避免使社会生活瓦解并退回自然状态。我试图做的，就是从更为建设性的角度来阐释霍布斯的观点——通过强调他的观点中那些只诉诸人类生活中正常且永恒之特征的方面，并避免利用他的理论中那些更引人注目的、强调骄傲与虚荣以及其他类似要素的方面。不过，我们得承认，还存在着其他需要加以防范的可能性；即使我们不知道这些可能性实际上会是什么，我们也仍然得把它们考虑进来。

因此，看来很明显，根据霍布斯的观点，主权者的作用就是稳定并进而维护这样一种社会状态，在其中，每一个人都习以为常地遵守自然法；霍布斯称这样一种状态为“和平状态”。主权者通过有效地实施制裁并使每一个人都处于“恐怖状态”而使社会得到稳定。这是一种公共的知识：主权者是如此的强有力，以致对每一个人来说服从自然法是理智的。主权者给所有人都提供了一种保障：自然法将得到执行。因此，大多数人都会遵守自然法，因为他们知道，其他人也会遵守。

现在，我想讨论一下自然状态处境的形式结构，并通过与囚徒困境博弈的比较来讨论这一问题；囚徒困境理论似乎是普林斯顿大学的数学家塔克（A. W. Tucker）于1950年创立的。囚徒困境是由两个人构成的、非合作性的、非零和的博弈。它是“非合作性的”，因为在其中达成的协议不具有约束力（或不可执行）；它是“非零和的”，因为，它不是这样一种情形，在其中，一个人的所得正好是另一个人的所失。对它的讨论经常涉及政治制度，当然还有道德概念。关于囚徒困境，你们中的很多人或许已经听说过。

74

囚徒困境的一个典型例子是下面的惩罚矩阵（见表2）。假设两个犯人因一桩罪行而被拘捕，正在被审问；他们被安排分别与地区法官见面，后者的目标是使他们两人都招供。为了达到这一目的，地区法官使他们都分别认识到下面的选择及其后果：如果他们两人都不招供，那么，他们两人都将被判处较轻的惩罚，被判2年监禁。如果他们两人都招供，他们两人都将被判5年的监禁。如果他们中的一人招供而另一人不招供，那么，招供的那个人就将被释放，而另外一个人将被判10年的监禁。所有这些选择及其后果都在表2中得到了说明。在每一个方格中都有两个数字：第一个数字是第一位囚犯被判监禁的年数，第二个数字是第二位囚犯被判监禁的年数。

表2 囚徒困境1

| | 囚徒2：不招供 | 囚徒2：招供 |
|---------|---------|--------|
| 囚徒1：不招供 | 2, 2 | 10, 0 |
| 囚徒1：招供 | 0, 10 | 5, 5 |

囚徒的困境是，如何比较并权衡每一个人在这种处境下不愉快的后果。对两位囚徒来说，做出“不招供”的选择似乎要优于做出“招供”的选择。也就是说，对每一个囚徒来说，最合理的选择就是招供，不管对方做何选择。因此，在这两种情况下，它要求第一位囚徒做出的都是第二栏的选择，即招供。因为，如果第二位囚徒不招供，那么，第一位囚徒就不会遭受任何惩罚，如第二栏的惩罚搭配“0, 10”所表明的那样。反过来，如果他不招供，而第二位囚徒也不招供，那么，他将会被判处2年的监禁（如第一栏的惩罚搭配“2, 2”所显示的那样）。更重要的是，招供并获5年监禁的选择要好于另一栏即获10年监禁的选择。对每一位囚徒来说，这种选择都是对称的。因此，他们两人都有动力予以招供，其理由是，第二栏的选择要优于第一栏的选择，而第二栏中的第二项选择又优于其中的第一项选择。对他们两人来说，最理性的行动路线（即两人都不招供）是不稳定的，因为他们两人都不相信对方会做出那种选择；而一方选择无罪辩护、另一方选择招供的结果就是，前者将被判处10年监禁。如果选择招供，那么，任何一位罪犯都能保证，他要么被释放，要么最多被判处5年监禁，如右下格中的惩罚搭配“5, 5”所表明的那样。如果选

选择不招供，那么，任何一位囚犯虽然都有望只被判处 2 年的监禁，但也冒着被判处 10 年监禁的风险。因此，对他们两人来说，选择招供似乎都要优于选择不招供。

对两位囚犯来说，如果他们选择的是居于主导地位的策略，那么，其结果就将是一个稳定的平衡。也就是说，他们两人中的任何一位都不会遭受什么损失，如果其中的一位没有招供而另一位招供的话。因此，右下格中的惩罚搭配是一个稳定的点，即他们两人都不会选择偏离这一点的策略。另一方面，如果他们选择理智的行为并招供，那么，其结果反而表明，与另一选择（即如果他们能够想办法使最理性的行为选择稳定下来——如果他们能够事先达成一个不招供协议并能够实施它）相比，他们的处境将更为糟糕。这两位囚犯是被隔离开的。但是，即使他们在被隔离之前能够凑在一起并说：“我保证不招供”，他们两人仍然谁也不会相信对方会信守其承诺。因此，许下诺言并无用处，除非他们两人事先已经建立起了友谊关系或情感联系，或者他们之间已经形成了具有约束力的信任关系。或者，除非他们属于一个集体或帮派，而该集体或帮派的领导保证说告密者将死无葬身之地，否则，他们仍将倾向于招供，而招供是博弈的平衡点。

囚徒困境与霍布斯理论的相关性在于，那些思考在自然状态中许诺的人所发现的正是类似的处境（尽管不完全相同）。区别之一是，自然状态将是某种重复性的博弈。换言之，一个人与他的盟友在正常情况下都不会是只卷入这种处境一次，而是一再地卷入其中。这使得自然状态的处境不同于人们只卷入一次的那些处境。不过，在我看来，霍布斯会认为，人类的一般境况是，他们只生存于两种稳定的状态中。一种状态是自然状态，该状态是一种战争状态。另一种状态可以称为“利维坦状态”；在该状态中，如霍布斯有时所说的那样，存在着一个专制的主权者，它强制实施自然法，并确保每一个人都遵循自然法。

自然状态为什么会演变为战争状态以及战争状态为什么是一种稳定状态（意即很难摆脱该状态）的原因乃在于，不存在强有力的主权者。如霍布斯所说，盟约并无任何用处，因为盟约的词语本身并无效力，因为谁也不会相信其他人会遵守它们。个中原委在于，首先遵守盟约的人没有办法保证，在不存在一个主权者的情况下，其他各方也会遵守它们。一项盟约的履行通常都要分为不同的阶段。一个人要早一些履行，要到几个星期

或几个月后另一个人才会履行。在一个人履行其盟约与其他人再履行其盟约期间，情况可能会发生改变，其他人将会找到某些理由不遵守盟约。知道这一情况的第一个人事先也没有办法保证其他的人也会履行他们的承诺。因此，在那种状态下通常都不存在签订盟约的平衡点。霍布斯对此的表述是：“因此，首先履行盟约的人便是对自己的背叛，是使自己成为其敌人的鱼肉；这是与保卫自己及其生存手段的权利（这种权利他是永远都不能放弃的）背道而驰的”（《利维坦》第 68 页）。

因此，要理解霍布斯为什么认为，首先履行盟约的人无异于背叛自己，我们只需再次想想囚徒困境。霍布斯的理论是，自然状态（它是一种战争状态）是一种稳定的状态，就像囚徒困境矩阵中右下角的行为策略是稳定的一样。囚徒困境中的囚徒的选择不会偏离该策略。因此，在背景条件不发生某些变化的条件下，该行为策略就是一种稳定状态。因此，如果不存在某些外部的制裁（就像我们讨论过的那种来自囚徒所处情境之外的制裁），那么，两位囚徒都将选择招供，尽管不招供他们的处境会更好。

作为自然状态仍然存在之实际情境的一个例子，霍布斯提到了民族国家之间的关系（《利维坦》第 63 页）。可以看看下面这个用来呈现该状态的矩阵（表 3）。在该矩阵的左上方，我们填上用来代表和平的“P”，在左下方填上“E，S”（E 表示帝国，S 表示归顺）；在右上方填上“S，E”（表示归顺与帝国），与左下方正好相反。最后，我们在右下角填上“W，W”（表示“战争—战争”）；如果该状态足够糟糕，你还可以填上“D，D”（表示“毁灭—毁灭”）。

表 3 囚徒困境 2

| | 国家 2：遵守 | 国家 2：不遵守 |
|----------|---------|-------------|
| 国家 1：遵守 | P, P | S, E |
| 国家 1：不遵守 | E, S | W, W [D, D] |

如果“D，D”的状态足够糟糕，那么，它就是核威慑的情形。因此，任何一方都绝不会想到要违背相关的协议。但是，在武器装备协议的问题上，我们看到的就是与囚徒困境相同的情形；也就是说，解除或减少军备的协议是相当不稳定的。如果双方都遵守该协议，那么，它们就会拥有矩

阵左上方的状态，双方的处境也将更好。但是，总是存在着这样的危险：你不能相信对方也会履行其承诺。因此，最后的情形总是协议的违背者导致协议的终结，你最后也将选择、或倾向于选择矩阵右下方的策略：战争状态，或者更糟，相互毁灭的状态。

因此，正如霍布斯看到的那样，我们面临的问题是，如何使我们摆脱自然状态并进入利维坦社会的状态。既然在自然状态中个人之间的协议总是处于我们刚刚讨论过的那种不稳定状态，那么，我们如何才能摆脱自然状态并进入利维坦社会的状态呢？霍布斯把这一问题理解为：使我们摆脱自然状态需要具备哪些条件？

我们首先要做的将是确认某种互利的社会状态，包括一种稳定而可靠的、文明的和平与和谐。那是一种什么样的状态？它遵循的是哪些戒律？在霍布斯看来，该状态的第一个特征是，它遵循理性的指令即自然法（《利维坦》第63页）。其次，在该状态中，自然法被一个主权者或公共权力所强制实施（主权者或公共权力拥有强制实施所必要的所有权力）。因此，自然法提供的是背景性的规范，主权者还要拥有这些必要而强大的权力；当然，最重要的是，主权者要能够把这些自然法变成具体的法律，即公民法。

我们需要做的第三件事情是，建立一个这样的互利的国家。霍布斯认为，这一目标可以通过“社会契约”来实现；所谓社会契约指的是，通过“制度”或“授权”来确立一个主权者。请注意，霍布斯认为，主权者还可以通过征服或“获取”（如他表述的那样）来建立。需要提请注意的一个至关重要的说明是，在这两种情况下，主权者拥有的都是完全相同的权力，不管它是通过征服而确立的，还是经由社会契约的授权或制度化而确立的。霍布斯指出，如果我们拥有的是由同一个主权者治理的两个国家，但在其中一个国家，主权者的治理是通过获取或征服实现的，而在另一个国家，主权者的治理是通过社会契约的授权或制度化实现的，那么，主权者在这两个国家拥有的都是完全的权力（《利维坦》第102页）。这两个国家的主权者并无差别。它们实际上都是相同的宪政的政体。（我在此使用的“宪政的”一词的含义是非常广泛的，并不意味着权利法案之类的法规的存在）

下一步需要做的是，通过建立某个机构来使这样一个互利的状态得到稳定；这样一个机构将确保，每一个人在正常情况下都拥有足够的动机来

遵守规则，同时，确保这些规则能够得到普遍的遵守。主权者并不是通过改变人们的性格（就像人们以为的那样）或通过改变人性来实现这一目标的。相反，它是通过改变背景条件——在其中，人们将进行思考，准备签订契约并决定遵守它们，准备服从理性的其他指令或自然法——来实现这一目标的。事实上，由于存在着主权者，那些在自然状态下如果去做就显得不理智的事情（即遵守自然法），现在却变成了理智的选择。因此，再重复一次，主权者所做的不是改善人类或改变他们的性格，而是改变他们在其中进行思考的背景条件。

说明这一点的一个较好的例子或许是我们都熟悉的一件事情。看一下自愿缴纳个人所得税的例子。现在，我将做出某些假定，即，我们认为我们所交的税将被明智地用于我们需要的那些开支，同时，个人所得税是被公平地收取的，以致人们没有这样或那样的理由认为，其他人可能不想交纳它们。我们这里的假设是，被收集起来的个人所得税将被用于人们需要的开支，即为了公共的利益；同时，征税方案是公平的。如果我们拥有的是一个自愿性的个人所得税方案，那么，它就会是这样一个方案：每一个人都很乐于缴纳他们的税金，如果他们认为所有其他的人也会这样做的话。但是，在一个大型的社会中，有人可能会想，“我不知道其他人是否缴纳了他们的税，我不想被他人利用。我不想让自己的诚实被那些背信弃义的、不交税的人所利用。”这样一个例子表明，即使所有的人都是诚实的，即使每一个人都准备缴纳他们的税（如果其他人也缴纳的话），下述选择对所有的人来说仍然是一个理性的选择：同意建立一个拥有必要权力的主权者，以便确保每一个人都交税。对我们所有的人来说，同意这一选择（即同意建立主权者）是完全理智的，因为，不这样的话，我们谁也没有办法保证，其他人将会交税。

在这个例子中，我并没有假定，事实上存在着欺骗者。我假定的是，每一个人都将乐于缴纳他们的税金，但是，只有在他们知道其他人也将缴纳他们的税金的情况下。因此，主权者所做的就是稳定这样一种方案，使得每一个人都去做那些实际上是有助于他们彼此的利益的事情。在日常生活中，人们往往会发现很多这样的事例。这里的基本理念是，我们都想实施某些强制性的制裁——这对我们每一个人来说都是理智的，即使实际上并不会出现这样一个人，他不想去做那些他被指望去做的事情。我认为，霍布斯是第一个清楚地理解这种情境的人。

现在，让我们来看看“授权”（authorization）这一概念，并进而说说正义的与良善的法律。“授权”这一概念是在《利维坦》第一部分的最后一章即第16章加以讨论的。在这里，霍布斯是把国家的产生当做克服自然状态（在其中，如我们描述的那样，每一个人的行为都是自我毁灭的）的一种途径来加以说明的。在第16章，霍布斯一开始就对“人格”（person）的概念加以定义：所谓人格就是这样一个个体，他的言语或行为要么被认为发自其本身，要么被认为代表着另一个人或其他任何被认为要由他来负责之对象（不管是真实的还是虚拟的）的言语或行为。如果其言语或行为发自其本身，那么，他就是一个自然人格；如果其言语或行为代表的是其他人的言语或行为时，那么，他就是一个虚拟人格或人造的人格。

霍布斯认为，主权者或人们的集合，是一个人造的人格，因为主权者是这样主体，社会的成员授权给它，让它代表他们采取行动。由于授权给了主权者，我们就把自己的行动权交给了它，并承认它所采取的行动就是我们自己的行动。代表和代理人就是这样一种行为者，它们的言语和行为表示的是那些它们所代表的人的意向。因此，主权者就是某种类型的行为者；主权者的行为就是我们自己的行为，因为主权者代表的是我们的意愿。

授权的概念是以下述方式被引入的。如果主权者的某个行为是通过某个被认可的公共人格来完成的（这是该公共人格的权利），那么，该行为就是通过授权而采取的。换言之，某个人格A就是获得了授权而做X，如果人格B有权做X，而B又把做X的权利授予或给予了A。因此，授权给某个人使他成为你的代表或代理人，就是把你的权利的行使交给那个人。这意味着，你给予了他们这样一种权限，即代表你采取某些行动。如此看来，主权者就是这样一个人格，每个人都授权他代表自己在某些方面采取行动；在这个意义上，主权者是我们的代理人，并获得了采取行动的授权。

现在，我将对授权行为做一些点评。第一，授权不是对我自己的某个权利的简单放弃。相反，授权使得别的某个人能够使用我的权利去采取某些行动。因此，在授权给主权者时，我们并没有放弃或抛弃我们的权利；相反，我们是授权给主权者以某种方式来使用我们的权利。

第二，能够行使我的权利并作为我的代理人的那个人格，现在拥有了

某种他以前不拥有的权利。也就是说，如果我们授权主权者行使我们的权利，那么，主权者就获得了某些他以前不曾拥有的权利。

第三，享有授权的时间可长可短，这完全取决于权限的授予以及授予的目的等。当然，主权者享有授权的时间比较长。用霍布斯的话来说，主权者享有的授权将是永久性的。

这就把我们引向了关于主权者的授权问题。霍布斯说，“国家的本质……就是这样一种人格，通过一大群人相互订立盟约，每个人都对它的行为授权，以便它能按照其认为有利于大家的和平与共同防卫的方式运用全体人民的力量与资源”（《利维坦》第88页）。关于这一点，他还做了许多进一步的说明；其中之一便是：主权者必须是唯一的、被授予这些权利的行动者。也就是说，不能存在两个或更多的主权者。所有各方在订立原初盟约时，都一致同意授权给同一个人格或同一个人格的集合体，只有它有权使用他们的权利。这样一位作为主权者的人格或人格集合体便能够行使这样一些权利，这些权利是该人格或人格集合体在订立盟约前所不曾拥有的。

第二个说明是，主权者所享有的众多人格的权利，是通过人们之间的盟约而赋予主权者的。也就是说，在霍布斯看来，这样一种原初的盟约（或由制度确立的主权）是社会中的人们之间达成的盟约，而不是人们与主权者之间达成的盟约。每一个人都与其余的人（除了主权者）订立盟约，授权主权者作为他们的代理人，把对他们之权利的行使权赋予主权者。存在于主权者与社会成员之间的关系是一种授权关系，而不是盟约关系。主权者是行为者，而每一个公民则是主权者之行动的授权者，或是主权者之行为的所有者。主权者是他们的代理人；而在霍布斯看来，社会成员与主权者之间并不存在某种盟约。我并不认为，这是一个非常重要的论点，因为，就归顺行为（在那种情况下，主权是通过获取或征服而获得的）而言，在归顺者与主权者之间就存在某种协定。这种协定当然不同于授权行为发生时订立的那种协议，但它仍然是某种协议。不过，对霍布斯来说，在通过授权而使主权者的行为变成一种制度安排的场合，盟约就不是人们与主权者订立的，而是社会中的每一个人与其他人订立的。

到目前为止，这种说明还是有些流于表面，而且只关注授权这一概念的含义。它与霍布斯在其更早的著作《论公民》（1647）中给出的说明是不同的，在那里，主权者是通过每一个人都放弃其抵抗主权者的权利而成

为主权者的。因此，在《论公民》中，主权者不是没有被授权，而是每一个人都放弃了这样一些权利，这些权利使得他们能够在某些情况下可以反抗主权者。在《利维坦》中，每一个人都通过与他人订立的盟约而把其权利的行使权赋予了主权者，这样，主权者就变成了他们的代理人。而且，霍布斯相信，在这种情形下，人们拥有的是某种不同的、更强的共同体感（与《论公民》中的情形相比）。

现在，一个非常有用的工作就是试图整理出社会契约的具体内容。如果我们认为 A 和 B 是社会中的任意两个成员，并且试图制定一份社会契约，那么，它可能是某种类似于下面的这些条款。

第一个条款将是：“我（A）将与你（B）订立盟约，授权 F（它就是主权者，或某些享有主权的机构）作为我唯一的政治代表；因而，我立约确保对主权者的所有行为享有所有权，以便它的行为与我所享有的、不可剥夺的自保权利以及天赋的真正自由相一致”（参见《利维坦》第 111—112 页；另见第 66 页）。在第 21 章，霍布斯提到了我们拥有的某些不可剥夺的自由；因而，我这里归纳的内容想说明的是，我立约确保拥有并支持主权者的所有行动，这些特殊的情况除外。

第二个条款将是：“我立约确保我把主权者作为我的唯一政治代表的这种授权是连续性的和永久性的，而且，我不会做任何与这种授权相矛盾的事情。”

第三个条款将是：“我立约认可下面列出的、主权者所拥有的必要权利，因而，下面列出的这些权利是合理的并得到承认的。”在这里，我们可以遵照《利维坦》的做法，列出霍布斯认为主权者必须拥有的权利清单。如大家看到的那样，这样一份清单是非常详细的。 82

第四个条款将是：“我立约不让你（B）放弃你在与我订立盟约时给予 F 的类似授权，我也不会要求你（B）让我放弃这种授权。”换言之，我们是自己在努力这样做。我们将不请求他人允许我们退出盟约，我们也不准备让他人退出这种盟约。这在逻辑上或许会有些让人困惑，但我过一会再回到这一问题上来。

下一条款是：“我立约放弃我在国家公共利益方面的自由处置权，放弃对这一问题——主权者的立法是好的还是坏的——做出私人判断的权利，承认所有这些立法都是公正而良善的，只要它们与自保这类不可剥夺的权利相一致。”

最后一个条款是：“我订立盟约的目的是，为了建立主权者这一最终目的，为了保全我的生命，保全我关爱的对象，保全舒适生活的手段。”在霍布斯看来，对强有力的主权者之存在来说，有必要引入对自我的这些约束；因此，人们认为所有这些条件都是必要的。

请注意，倒数第二个条款——即在关于主权者的法律是否是良法的问题上放弃行使我的自由裁量权——是一个非常强硬的条款。这意味着，在正常情况下，人们想要做的事情就是同意遵守主权者的法律。人们会认为，遵守这类盟约将是一种理性的、正常的行为。但是，加上这样一条规定——即我将不判断，甚至不思考主权者的法律是否是良法——它就变成了一个太强的条款。我们姑且可以说，我们能够假定，我有义务遵守法律，即使我并不一定认为它是一个非常良善的法律，或者我并不认为它是一个正义的法律；我们能够认识到，如果我们每一个人都自认为，不遵守那些我们认为是不正义、不良善的法律的行为是合理的，那么，这将带来不好的后果。尽管如此，订立这样一种盟约仍然是一个非常强硬的条款：我甚至不考虑去对法律加以判断，除非它与我所保留的、诸如自保这类不可剥夺的权利相冲突。但是，霍布斯在《利维坦》第29、30章中的一些陈述却包含着这种强硬的条款。

因此，霍布斯提出的要求是非常高的；尽管把霍布斯的观点概括为专制主义（因为这个术语只有对19、20世纪的政府来说才是有意义的）将是错误的，但是，在下述意义上他所理解的主权者仍然是一个专制主义的政府：他向人们提出的是一个非常强硬的条款，而且他认为，主权者要想发挥功能就必须拥有非常强大的权力。在考察霍布斯的理论时，我们需要做的是努力弄清楚，他把所有这些权力纳入主权者手中的理由到底在多大程度上是可信的；我们还要弄明白，是什么假设使他认为，把所有这些权力交给主权者对他来说是可信的。

现在，我想对主权者与正义而良善的法律概念之间的关系略说几句。霍布斯常常认为，主权者的法律必定是正义的。但是，主权者也有可能制定不良善的法律——坏的法律。因此，我们会面临这样的问题：如何理解正义这一概念，以致会导致这种情形——主权者的法律肯定是公正的，但却可能是不良善的——的出现？我们如何理解这样一种良善的概念——根据该概念，主权者的法律是良善的，但却不是正义的？一些人认为，霍布斯的观点是，主权者拥有所有的这些权力，而且，事实上是这些权力使得

主权者的决定是正确的——主权者的法律之所以总是正义的原因乃在于，主权者拥有各种各样的权力。我相信，这是对霍布斯之观点的一种相当糟糕的歪曲。霍布斯想说的是（如果我们理解了他关于国家之产生过程的观点），通过订立盟约，人们彼此同意授权给主权者；根据霍布斯的第三条自然法，我们知道，这个盟约是正义的基础。在霍布斯那里，凡是被视为正义的东西，通常都与盟约这一概念有关（《利维坦》第71—75页）。

因此，我相信，霍布斯的真实看法是：主权者的法律是公正的，因为，主权者是这样一个格，为了某些目的，每一个人都把自己的某些权利赋予它，而制定法律正是这类目的之一。他认为，法律是由主权者的权力来制定的，而通过这种权力所做的任何事情，都是得到每一个人认可的，也是属于每一个人的；凡是大家都愿意做的事情，任何人都不能说不公正的。由于主权者是这样一个格，每一个人都订立盟约让它成为法律的制定者，因此，主权者的法律是正义的。他还评论到：“国家的法律正像游戏的规则一样，参加游戏的人全都同意的事情对他们每一个人来说都不是不公正的”（《利维坦》第182页）。因此，如果我们所有的人都同意，让主权者成为行使我们的权利的代理人，那么，主权者的法律就是正义的。

当然，霍布斯还有另一种关于善观念的理念。他说，在自然状态中，我们每一个人都把那些有助于我们利益之实现的东西称为善。我们大致可以认为，在自然状态中，当我说某个东西是善的，我的意思是，它有助于我现在合理地加以关注的那些东西的实现。霍布斯相信，关于什么是善，⁸⁴人们之间并无共识。同一个人在不同的时间会认为不同的事物是善的。不同的人在同一时间也会认为不同的事物是善的。这并不是说人们都像野兽（beast）；但是，我们也无法肯定，他们在追求其私人利益时都会认识到公共的善（《利维坦》第86—87页）。我们没有这么幸运；不存在我们用理性可以认识的公共善。关于这种公共善的观念，我们尚无共同的理解。我们需要的是某个代理机构、某个不偏不倚的仲裁者或法官来判定，什么属于公共的善。当霍布斯说某些法律是坏的、不良善的时候，我认为，他拥有的是某种非常简单的善观念；这种善观念的特征可概括如下：属于公共善的是这样一些立法和法律，它们能够确保某些背景条件，这种背景条件使我们每一个人都能够认识到，遵守自然法是理性的或合理的。良善的法律将是这样一些特定的法律，它们将从总体上促进社会绝大多数成员的

利益（在存在着文明状态的情况下）。

如果这种说法是正确的，如果我们以这种方式来概括正义观念与善观念的特征，那么，我认为，我们就很容易理解，霍布斯为什么会认为，主权者颁布的法律总是公正的，即使主权者会制定不好的法律（而且主权者常常制定不好的法律）。关于什么是公正的、什么是不公正的，主权者是做出判断的恰当的仲裁者或法官，因为它的臣民已经同意授权给它来行使这种权力，而且，臣民们还放弃了质疑主权者之自主裁断的权利。尽管如此，主权者事实上可能仍然会做出伤害其臣民的事情，制定出不符合臣民之合理利益的坏的、不良善的法律。

最后，霍布斯认为，坏的法律永远也不会比战争状态更坏。

关于霍布斯与自由宪政的最后评论（1978）

霍布斯的政治概念显得千疮百孔而令我们震惊；我们被迫在专制主义与无政府主义之间进行选择：一个不受限制的主权者或自然状态。因为，霍布斯坚持认为：

（a）逃离自然状态的唯一途径是建立一个拥有最大限度权力（该权力要尽量与我们的自保这类不可剥夺的权利相一致）的主权者；

（b）自然状态是降临到我们头上的最糟糕的灾难。

85 对于我们来说，关键是要认识到，这两个主题并不是霍布斯理论的形式结构所要求的，而是他的实质观点——他关于人类的心理、关于政治制度之实际运行机制的观点——所要求的。当霍布斯认为，他自己的理论把这两个主题结合在一起时，他可能是错误的；他的理论内在地就是不连贯的。

总之，我认为，我们知道，霍布斯的实质性的理论一般来说是不正确的；因为，违背他关于主权者之前提条件的宪政民主制度实际上已经存在着，而且，与霍布斯所青睐的专制主义政体相比，并不明显地更加不稳定或更缺少秩序。通过转向洛克及其社会契约理论，我将最后对这一主题做出某些评论。

1. 首先，让我们看看宪政民主政体（把私人财产作为或不作为生产的重要手段）的某些重要特征，这些特征基本上可以通过参照我们国家的政体（regime）而得到说明。

(a) 宪法被理解为某种成文的、最高的法律，它调节着作为整体的政府的全部行为，规定了政府之不同机构（如行政机构、立法机构等）的权力。关于宪法的这一观念不同于那种只把宪法理解为规定政府体系之法律和制度的观念。在后一意义上，或许任何政体都拥有一部宪法；但是，作为根本的成文法的理念是非常独特的，至少，当它与现代政体的其他设置——如法律审查（一种对宪法拥有某些解释权的宪法审查机构）——相结合时。^①

(b) 成文宪法（例如，被法律审查机构解释的宪法）的目的之一，就是确保某些基本权利不被最高立法机构侵犯。立法机构制定的侵犯某些权利和自由的法律可以被最高法院或其他机构视为无效、违宪等。

(c) 因此，我们可以假定（对于我们这里的目的而言），存在着某种类型的法律审查制度（正如我们在我们的宪法体系中发现的那样）。

(d) 最后，我们还可以假定，存在着某种关于修正宪法的宪法约定和各种宪法程序的理念。宪法约定权被视为人们拥有的关于接受、批准接受或修正宪法的制约权力。这种约定权优先于最高立法机构的常规立法权力。通过把宪法理解为所谓人民的主权，这种宪法约定权和宪法修正权就得到了体现。这种主权不一定要通过抵抗和革命来实现，而只需通过可行的宪法表达来实现。

2. 因此，在拥有这四种特征的宪法政体中，并不存在霍布斯意义上的专制的主权者。可以相信，霍布斯不会否认这一点，因为，他认为，权力平衡之混合政府的理念违背了他关于善政的原则（参见《利维坦》II：29：S：259 [1st ed.，170]；II：18：S：150 [1st ed.，92]）：主权者的权利和权力应当掌握在同一个主体手里，而且是不可分离的。

(a) 不过，霍布斯有时用熟悉的复归权理据（regress argument）来为主权者进行辩护：这样一种无限的权力必须存在，因为，如果设想中的主权者是有限的，那么，它必定是被某个更高级的机构所限制，而那个更高级机构的权力则是无限的。这个理据出现在两个地方。在第一个地方，霍布斯写到（《利维坦》第107页）：“任何一个认为主权者的权力太大并设法使该权力缩小的人，都必须服从一个能够限制主权者之权力的权力，

^① 参见伍德：《美利坚合众国的诞生》【Gordon Wood, *The Creation of American Republic* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1969), pp. 260f】。

即必须要服从一个更大的权力。”在第二个地方，当主张主权者不服从法律时，霍布斯说，认为主权者服从法律的想法是一个错误，“这种想法是错误的，因为，它将法律置于主权者之上，同时也将一个法官和一个惩罚主权者的权力置于主权者之上；这实际是把主权者之上的那些权力造就成了一个新主权者”（《利维坦》第169页）。

我们不太清楚，霍布斯在这里为什么要提出复归权理据；不过，他明显地未能认识到两个非常重要的区别：

（i）最高的（或最终的）立法权与无限的立法权之间的区别。因此，就常规的法律制定而言，国会拥有最高的立法权威；但是，国会的立法权不是无限的，它要服从于投票、法律审查、宪法的限制等。

（ii）关于人格化的主权者或机构（所有的人都要服从它，而到头来人们又没有服从任何人；这是边沁对主权者的定义）的理念与关于法律体系（它由一套规则所确定，而这套规则构成了宪政政体的特征）的理念之间的区别。这套规则将包含某些基本的或根本的规范，这些规范决定了那些法律条文是有效的；这些基本的规范是被各种宪法机构自觉地和公开地加以接受并服从的。因此，我们必须要区分人格化的主权者（或主权者机构）的理念与宪法体系的理念——人格化的主权者的特征通过普遍的服从而得到体现，而且，对主权者的服从最终又不是对任何个人的服从；宪法体系的特征通过某些基本的规范而得到展现，这些基本规范是每一个人（或足够多的人）都接受的，是他们用来指导其行为的。^①

（b）做出这些区别的用处在于，我们（通过应用这些区别）能够看到，在（美国式）宪政民主政体中，不存在（霍布斯或边沁意义上的）人格化的主权者，也不存在一个最高的而且在所有事情上都拥有无限权力的宪法机构或代理者。存在着不同的权力和机构，它们被赋予了不同的任务和权威，而且，它们被置于这样一种位置，即它们通过某些方式（通过权力的平衡等）能够彼此制衡。

3. 这样一种宪政制度，如要想运转起来，就需要某种制度性的合作；这样一种合作概念，必须要被那些加入这一制度之中并维持制度之运转的

① 关于这些区别，参见哈特《法律的概念》【H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1965), pp. 64—76, 97—114】。

人们所理解并接受。这一点与我们前面（第3讲）对霍布斯的这一观点——霍布斯的政治概念没有为道德义务的观念留下空间——的评论是一致的。我们对霍布斯的这一观点的理解是：

（i）霍布斯没有为下述意义上的合理自我节制的概念留下空间：放弃被一个人的合理自我利益（霍布斯意义上的）视为永久的和长远的好处的意愿。

（ii）霍布斯没有为公平感留下位置，因为，他没有为具有约束力之契约的公平背景条件提供解释。霍布斯几乎倾向于认为，应当给予那些具有合理的压倒性优势力量的各方更多的份额。

对于社会合作（social cooperation）的理念来说，这两个概念——合理自我节制的概念与公平的概念——是至关重要的；这里，对合作的理解是完全不同于对纯粹的社会协作（social coordination）及有组织的社会活动的理解的。合作的理念包含了相互性（mutuality）和互惠性（reciprocity，公平的另一种说法）的理念，还包含了承担自己的责任的意愿，只要其他人（或足够多的其他人）也承担其责任（合理自我节制的另一种说法）。

根据这些评论，我们可以这样来解释霍布斯关于人不适合于生活在社会中的学说：它指的是，人们缺乏上述意义上的社会合作的能力。虽然霍布斯主张，对于每一个人来说，变得具有理性——即在他人遵循自然法（作为和平条款）的情况下自己也遵循自然法——是合理的，但是，他仍然认为，人们没有根据合理自我节制或相互性（公平）之原则本身来采取行动的任何情感、意愿等。在他关于人类心理的解释中，这些理性的意愿（正如我们对它们的称呼那样）没有任何位置，至少在涉及政治问题时如此。或许，霍布斯没有必要否认这些意愿的存在；他也许说，这些意愿太弱小、太不可靠，不足为据。不管怎样，霍布斯对作为合理性之实践理性的解释没有为这些意愿留下任何位置。

如果我们拒斥霍布斯的学说，那么，我们需要做的事情之一就是弄清楚，如何重新构造社会契约论，以便它不仅能够提供某种视角（从该视角看，政治制度可以视为集体理性），而且能够提供某种架构（在这种架构内，对社会合作来说至关重要的理念的内容——合理的自我节制与公平——能够得到定义或说明）。对这一问题的思考将把我们引向洛克。

霍布斯讲座第四讲：附录 A

A. 主权者的作用

1. 主权者的作用是稳定作为和平与协调状态的文明生活；主权者的法律虽然并不总是良善的，而且可能常常是糟糕的，但是，文明和平的状态总是好干自然状态，后者随时都会演变为相互毁灭的战争状态。

2. 在霍布斯关于盟约的制定为什么不能够消除自然状态之毁灭性的不稳定性的理论与现代著名的囚徒困境理论之间,存在着某些相似之处。囚徒困境是一个案例,它说明了,在两个人之间的、非合作性的、非零和的、信息不完整的、非重复性的博弈会产生出的问题(见表4)。

表 4 囚徒困境 3

| | | |
|----------|----------|---------|
| | 囚徒 2：不招供 | 囚徒 2：招供 |
| 囚徒 1：不招供 | 2, 2 | 10, 0 |
| 囚徒 1：招供 | 0, 10 | 5, 5 |

89 (a) 请注意，囚徒优先考虑的行为是招供，而非不招供。这意味着，通过招供，第一个囚徒的处境会更好，不管第二个囚徒的选择是什么。同样，通过招供，第二个囚徒的处境也会更好，不管第一个囚徒的选择是什么。

(b) 在下述意义上，两个囚徒都同时选择招供的行为组合是一种稳定的行为组合：双方都知道招供行为的后果，而招供者的处境会因招供而变得更好。因此 S, E (归顺、帝国) 组合是唯一稳定的组合。

(c) 不过，两个囚徒同时对各自之合理策略（因而招供）的选择却导致了这样一种情境：在其中，他们两人的处境都变得更糟了。他们两人的处境本来会变得更好，如果他们都同意不招供，且能够以某种方式强制实施不招供的协议的话。

(d) 不招供的协议需要得到强制实施，这是由这一事实决定的：两个囚徒都至少拥有被引诱违背协议的可能性；当然，违背协议的诱惑力或多或少取决于违背协议所带来的好处。

3. 自然状态中的盟约为什么一般都是无效的（16：48）？霍布斯对这一问题的说明类似于囚徒困境理论。因为，行为的一方如果首先遵守了协议，那么，知道了这一点的另一方就会拥有不遵守该协议的利益驱动。不遵守协议的诱惑可能会非常大，正如裁军协议存在的问题所表明的那样。那些成功地蒙骗了对方的国家会获得绝对的统治权；基于理智的考虑，知道这一后果的其他国家就会对限制自己的军备感到担忧。

4. 因此，霍布斯的观点是，人类的一般境况就是这样一种境况，即只存在两种稳定的状态：自然状态（它是一种战争状态）与利维坦状态，后者是一种文明与和平的状态，它依靠一个拥有所有的权力（霍布斯认为这些权力是主权者必须拥有的权力）的强有力的主权者来维持。为什么自然状态（它是一种战争状态）与利维坦状态是两种唯一稳定的状态？霍布斯对此的解释类似于人们对囚徒困境之特征的解释。不过，我们应细心地认识到，自然状态是一种更为复杂的状态，正如对该状态的更为全面的讨论将会表明的那样。例如，霍布斯把自然状态理解为某种类似于重复性的（多次发生的）囚徒困境的状态，该状态引入了其他的考虑因素。关于这一点，可参见他对愚蠢之徒的回应（15：72f）。

B. 需要解决的问题

1. 对霍布斯的这一观念的评论：如果存在着自然状态，那么，我们必须做的就是，使我们脱离该状态并进入另一种状态。而且，我们必须这么做，尽管存在着这一事实：在自然状态中，存在于个人之间的盟约 90 把每一个人都置于某种类似于囚徒困境的困境之中。

2. 脱离自然状态的过程要获得成功，就必须解决三个问题：

（a）它必须要建立一种互利的、和平的社会状态，在其中，每一个人都能清楚地看到，他们每一个人的处境都比自然状态要好。这一点是通过自然法及一个强有力之主权者的观念来实现的。如果这样一位主权者是完全理智的，并且认识到它自己的利益，那么，它就会颁布良善的或足够良善的法律。

（b）正如我们已经看到的那样，强有力的主权者一旦产生了，它就会使文明而和平的状态（即利维坦状态）得到稳定。它之能够做到这一点，乃是由于它是一个强有力的主权者：因为，如果存在着这样一位主权者，公民们就会有足够的理由相信，其他人也会遵守自然法以及主权者颁

布的法律。人类动机的一般特征没有改变；毋宁说，由于有了这样一些动机，公民们现在就拥有了足够好的理由来遵守其盟约。一位强有力的主权者存在着——这样一种公共知识解决了不稳定性的问题。主权者使得我们能够处于矩阵左上方的方格中，而不至于陷入右下方的方格中。

(c) 脱离自然状态的过程必然把我们推向利维坦状态。霍布斯设想，这会以两种方式发生。一种方式是，强有力的主权者通过征服或获取或类似的过程而得以产生。另一种方式是，强有力的主权者可以通过社会契约或宪法而建立起来。

3. 但是，通过社会契约而脱离自然状态并建立主权者的制度化过程如何才能成功地得以实现呢？或者，从霍布斯的观点看，这一过程仅仅是一种理念，并因而仅仅是一种观察的视角——从这个视角出发，公民们能够理解，他们每一个人都拥有足够的理由需要一个强有力的主权者持续存在下去，因而他们也拥有足够的理由遵守这样一位主权者（当它存在时）颁布的法律？

4. 霍布斯很可能认为，通过社会契约脱离自然状态的过程会以以下方式发生：

(a) 既然自然状态中的每一个人都认识到对自然法的普遍遵守从集体的角度看是合理的，因而对每一个人来说也是合理的，而且，一位强有力的主权者是维持（稳定的）利维坦状态的必要条件，那么，每一个人都将与其余的人（除了主权者）订立盟约，授权给主权者（作为被委任者），并确认每一个人都是主权者之所有行为的授权者——在其他人也同时这样做的前提下。

91 (b) 既然社会契约是人们彼此达成的，而且在某些情况下是被公共认可的，那么，任何一个想不遵守契约的人都不能设想，从契约达成的那一刻起，人们不会采取足够严厉的制裁措施来确保对契约的普遍遵守。有声望的力量就是权力（*reputation of power is power*）：也就是说，在霍布斯看来，社会契约已经获得普遍而公开的认可；这种认可使得每一个人都拥有足够的理由相信，从现在开始，被委任的主权者将是强有力的，或将有可能是强有力的。当主权者变得强有力的可能性足够大时，对契约的普遍遵守就出现了；而随着时间的推移，这种可能性将逐渐增加（如主权者之效率所表明的那样）。最终，每一个人都拥有足够强大的、基于归纳推理的理由相信，主权者是，而且将会是强有力的。（这样的推理是可信

的吗?)

5. 请注意,如霍布斯所描述的那样,主权者不是社会契约的参与者。但是,这一点实际上并非无关紧要,因为,如果主权者是通过获取而建立起来的,那么,主权者就是该获取条约的参与者(20:103f)。关键之处在于,通过社会契约而实现的授权或通过归顺而订立的盟约,那些变成了臣民的人接受了主权者的斟酌处置权,并把管理他们自己的权力——即做出裁决的权力,例如,判定主权者的法律与政策是否良善并据此判定发表其相应观点的权力——交给了主权者。

6. 因此,我们或许最好说(真的如此?),在霍布斯看来,社会契约是完全合理的:从实践的角度看,建立主权者之两种方式所导致的最终结果都是相同的。不管从历史的角度看主权者是如何建立起来的,但是,公民们都平等地服从于主权者的斟酌处置权,而且,从现在开始就拥有相同的理由来服从主权者的权威,即相信稳定的利维坦状态必然会出现,相信自然状态之恶能够被避免。

C. 正义与公共利益的关系

1. 我们如何理解霍布斯一再重复的这一断言:尽管主权者的法律必定是正义的,或者主权者不能伤害其臣民,但是,主权者可能会颁布糟糕且不良善的法律,而且,主权者可能会犯下罪行?很明显,我们必须要把正义与主权者之法律的善性区别开来,这样,霍布斯的上述断言才不会相互矛盾。

2. 当霍布斯说主权者之法律必定是正义的时,我想,他不是在说, 92
主权者拥有强大的权力这一事实就是确保主权者之法律的正义的根据。一个强有力的主权者的存在并不能改变自然法的内容。这些内容是不会改变的,它们根植于人性中的深层而普遍的事实,根植于人类生活的正常环境。主权者的作用(见上面A)就是使文明的生活得以稳定,使我们能够毫无后顾之忧地遵守我们的契约——这确保了这些契约的有效性。作为正义之基础的第三条自然法(即遵守自然法)本身并不是主权者的创造。

3. 主权者的法律是正义的,主权者不能伤害其臣民,因为,主权者是通过授权或通过归顺的条约而产生的;这些授权或条约给予了主权者所必需的、能够使主权者变得强有力的所有权力。因此,在这两种情况下,主权者的权力都是通过一种有效的契约——它是这样一种契约,即授予主

权者想要的所有的权力——而被授予的。因此，根据第三条自然法，主权者的法律和规定都是正义的（见 30：181f）。

4. 当然，主权者可能会颁布不良善的且伤害共同体或公共利益的法律。因为，粗略地说，公共利益就是促进这样一些制度和社会条件的产生：在这些制度和条件之下，理智的公民能够采取行动以确保他们的自我保全以及舒适生活的手段。当然，在采取何种措施以完善这些制度与社会条件方面，主权者可能会失误或犯下巨大的错误——这或者是出于无知，或者是出于（当然）骄傲与虚荣等。

霍布斯讲座第四讲：附录 B

《论公民》与《利维坦》在论述主权者之制度方面的差异

1. 如上面指出的那样，霍布斯在这两本著作中所描述的、通过社会契约以建立主权者的方式是不同的。他在前一本书中说，我们放弃（surrender）了我们的权力；而他在后一本书中则说，我们授权给主权者使之成为我们的代理人。因此，这两本书的形式上的概念体系是不同的。

2. 乍一看来，这种改变似乎影响了霍布斯关于社会之团结的观念；它似乎提供了更多的团结，因为，我们授权使之成为我们之代理人的是同一个公共人格。

93 3. 虽然一著作用来描述契约的形式上的概念是不同的，并且一般说来还导致了更大的团结，但是，霍布斯是如此地扩展了授权——或委托某人为代理人——这一常见的概念，以致对这两个概念（指放弃与授权——译者注）的解释并无实质性的或内容方面的差异。

4. 之所以如此乃是由于：

（a）授权的范围是如此的宽泛：我们把管理我们自己的权力放弃给了主权者，其内容远远超过了委任另一个人的范围。

（b）因为这种授权是永恒的而且不可收回的（人们通常都不会这样来理解授权）。

（c）因为我们放弃了我们的这种判断权：主权者是否是在恰当地做它被授权去做的那些事情（也没有人会这样来理解授权）。

（d）因为，事实上正如霍布斯所描述的那样，对主权者的授权就是屈服于人们之间迄今达成的条约；我们使我们每一个人的意志服从于主权

者的意志，使我们自己的判断服从于主权者的判断（a 至 d 的引文参见第 17 章第 142 页）。

（e）因为，〔与放弃相比，〕授权带来的是完全相同的后果，而且，主权者获得的是相同的权力，正如向胜利的征服者提交的归顺条约所表明的那样。

（f）不论是通过授权还是通过获取的形式来建立主权者，人们的动机都是恐惧；在前一种情况下，人们是彼此恐惧，在后一种情况下，人们是恐惧胜利的征服者。因此，从其实际效果看，社会契约（不管如何描述）就是一份归顺的条约（e 至 f 的引文参见第 20 章第 2 节第 163 页）。

附录 霍布斯主题索引

【页码参见思契雷德版 (Schneider edition)】

自由 (自由权) (Liberty)

1. 自由 (权) ——关于免除运动之外部障碍的物理学概念, 霍布斯称之为自然的自由 (natural liberty): 170ff, cf. 212

与慎思: 59

与自由意志: 171f

自由人的定义: 171

与权力、内部障碍之免除的关系: 171

只有对人格、人来说自由 (权) 才是真实的, 对不是人格或人的意志或任何其他方面来说都是不真实的: 171

2. 自由 (权) 与权利: 与法律及义务相比: 228f

3. 臣民的自由 (权): 170—180; 212f

(i) 沉默的自由 (权), 免于法律的自由 (权): 172f; 228f; cf. 211f; 228, 某些列举 173

(ii) 臣民之真实自由 (权) 的定义: 175; 见 117f

——可以抗拒主权者的惩罚: 176 (cf. 117 关于与无效的契约相反的契约)

——可以抗拒关于忏悔的要求: 176 (cf. 117 关于与无效的契约相反的契约)

——当共同体不处于危险状态时可以拒绝执行危险的任务: 177; 289f

——在不导致更严重的不正义的情况下, 独自地或集体地造反: 177f

——包括被自己的子女敬重的权利, 因为这种权利对主权者来说是不必要的: 267

共同体的自由（权） \neq 臣民的自由（权）：174f

95

与主权者的权利相矛盾的自由（权）是不能得到保障的（无效的）：

179

在主权者放弃其主权后，自然的自由（权）重新回到人民手中：180

只要主权者能够保护臣民，臣民的义务就一直有效：179f

法律的目标是限制自然的自由（权）以使它们相互促进：212f

自由（权）与平等：在不受约束方面每个人都是平等的，每个人都平等地享有自由（权）：228

良心的自由（权）：17—20（指对持不同政见者的肆意镇压等）

主权者限制良心自由的权利：18ff

教育子女的权利：267

这种权利限制了主权者吗？或者，霍布斯想说的是，颁布良善法律的主权者认可这种权利？267

4. 不能通过契约放弃的自由（权）：

（i）被子女敬重的权利：267

（ii）人们生来就有的保护自己的权利：179（因此，当主权者的权力失效或被放弃时，对主权者的义务就停止了：180）

5. 自由（权）与持续的恐惧：171

正义（Justice）

自然科学（只被主权者需要来治理国家的科学）意义上的正义：287

正义的基础与起源，人们遵守其签订的契约，第三条自然法，践踏人们通过契约让渡的那些权利是不正义与荒谬的：111；119f；122；212；对愚蠢之徒的回应：120—123

不正义为什么证明了建立主权者之权力的合理性；否则，相互的信任与契约就是无效的：120；cf. 115，在不存在公共权力的地方，就不存在法律，不存在正义：108

所有的人都期望的那些事情不是不正义的；正义与赌博规则的比较：272；cf. 146；212

正义就是遵守盟约，遵守盟约是一条自然法：122；139；发誓做与自然法相反的事情就是不正义的：116；服从自然法的人就是正义的：131

适用于人及其品格的正义：123f; 215

适用于行为的正义：123ff

交换正义：124f

自然的正义：129f; 216; 190; 194f

分配正义：124f; 225

公正的价格（价值）：125

作为正确的理由（基于传统的标准）的正义：46（cf. 指的是善：53; 54）

仲裁的正义：125

由（现存的）法律规定的正义：

正义的人 = 其行为遵守其国家的法律的人：39

法律是关于正义与不正义的规则：211; 7; 15

服从文明的法律是正义的，因为这是契约所要求的：212

正义与合宜：二者都认可主权者的权力：198; 120. 给予每一个人应得的：198; 120

正义的法 \neq 良善的法：271f

法律需要加以阐释，这是主权者的理性；正义的判决需要参照这种阐释和理性：214

正义是不断变化的；它体现了界定正义的人的倾向与利益：45

作为对违背自然法之行为——敌人的暴力——的自然的惩罚：287

正义与非正义不是身体或心灵的潜能；它们是把人们连接成社会的关系结构的特征：108

自然状态中不存在正义：109；自然状态中不存在非正义：120

在自然状态中，人们是他们自己的恐惧之正义性的法官：115

在自然状态中，人们正当地彼此争斗和彼此掠夺：140

臣民不能指控主权者是不正义的，因为臣民是主权者的授权者，而臣民不可能自己伤害自己：146; cf. 173; 178; (cf. 212); 144; 149; 184

主权者可能会做出伤害性的行为，但不会做出不正义的行为：146; 173f

在共同体中，正义与军队掌握在同一个人手里：214

主权者的理性决定了，律师与法官必须要参照那种理性，否则，他们的判决就是不正义的：214

- 正义作为社会契约之目的：150 97
 对愚蠢之徒的回应：正义（作为遵守契约）并不违背理性：120—123
 抵抗主权者的反叛并不会导致更不正义的行为：177f
 拥有私人军队的不正义：191
 为了罪恶目的而组成的私人性的联盟与同盟是不正义的：191

主权者与主权者的权力（Sovereign and Sovereign's powers）

1. 社会契约在建立主权者方面的目标：139；143；147；150；159；176；262
 自然状态作为决定主权者的前提条件：139—142
 社会契约：形式的与实质的定义：142；143f
2. 主权者的权利与权力：144—150
 （一般性的）
 能够想象的最大限度的权利与权力，169；被授予的权威是毫无限制的：135；142；181；252；151f
 在任何地方都拥有相同的权力：151；152
 不可撤回的权力与建构：144f
 绝对主权者的回归权理据：170；225
 与权力的平衡相对（在制度上）：259
 继承的权利：159—162；180
 主权者享有的权利必须被解释得与主权者的权力相一致：179
3. 主权者的权利与权力
 （特殊的权力）
 主权者不能被惩罚：147；不受制于国家法：211f；254f
 主权者有权利决定和平与战争的方式：147f
 主权者有权力管理言论与出版物：147f
 主权者决定财物（财产权）的定义及使用规则：148；198f；以及贸易与契约的内容与规则：200f
 主权者拥有司法权：148
 主权者有权利任命、奖励与纪念：149

主权者是法律的立法者：211f

主权者判定哪些风俗是合理的：212

98 主权者决定沉默的自由（权）：173；228

主权者决定哪些是需要服从的神法：226ff（当不与道德律相矛盾时，226）

4. 主权者的功能与义务

主权者受自然法的约束：158；173；182；244；262；270；199

主权者不能不公正地对待其臣民或伤害他们：144；146；171；178
但会伤害他们：146；199

且会犯错误：219

主权者制定良法的义务：262；271ff，275f

何为良法：271ff；对良法与恶法的定义：15；53f；131f；253f；46

制定法律是共同体的合理行为：259；23；214

主权者的法与国家法是判断善与恶的标准：253；259

主权者的法律的目的是人们的安全：262；基于普遍的公意：267

主权者的利益与人们的利益不可分割：272

主权者适合作为仲裁者，这是基于社会契约的共识：298；cf. 129；46；274

自然法（Laws of nature）

0. 定义：自然法 = 戒律或规则，是理性所发现的，它禁止人们做那些毁灭我们的生活的事情：14；3

1. 自然法要求以和平的方式实现对人的最大限度的保存：I：15；25（S. 130）

2. 对这些法的总结：己所不欲勿施于人：I：15；26

3. 自然法从内在的角度对人们想满足的那些欲望加以约束：I：15；27—28

4. 关于自然法的科学是真正的、唯一的道德哲学：I：15；30

5. 这样称呼自然法是不恰当的，它只是那些有助于我们的保存的原理：15；30

自然法的内容 (Contents of law of nature)

1. 第一与第二条自然法：(i) 追求并维护和平，(ii) 基于互惠的原则转让自己的权利。这些普遍原则的目的在于和平：14：6—7

2. 第三条自然法：遵守已签订的盟约：15：1—3

99

定义：盟约及其有效性：14：12—29；15：3

对愚蠢之徒的回应：15：4

3. 第4—10条自然法：关于对社会的团结有利之美德与品格的指令：15：10—18

4. 第11—19条自然法：关于平等与自然正义的戒律：15：17—25

洛克讲座

第一讲 洛克的自然法学说

第1节 导言

1. 20 世纪早期的哲学家科林伍德曾说：“政治理论的历史，不是对同一个问题提出不同答案的历史，而是对某个或多或少持续变化的问题提出不断变化的答案的历史。”^① 他的这个有趣的评论显得有些夸张，因为存在着许多我们持续加以追问的基本问题，诸如：

合法的政治制度的性质是什么？

政治义务的基础及其范围何在？

如果存在着权利，那么，它们的根基是什么？如此等等。

但是，在不同的历史环境中，这些问题会采取不同的表现形式，并被不同的思想家从不同的角度来加以理解，因为，这些思想家生活于不同的政治、社会环境中，拥有不同的背景，看待问题的方式也各不相同。因此，要理解他们的著作，我们就必须厘清这些不同的视角，弄清楚它们是以何种方式影响思想家们对其问题之理解与讨论的。

以这种方式来理解问题，科林伍德的评论就能帮助我们寻找不同思想家对他们的（而非我们的）问题给出的不同答案。要实现这一目标，我们就必须尽我们所能最大限度地融入到每一个思想家的思想脉络中去，并尽量从他们的角度（而非我们的角度）来理解他们的问题以及他们对这些问题的解决方案。如果以这种方式来研究思想史，那么，我们常常就会发现，他们为其问题提供的答案比我们预想得更能打动我们。我确实

^① 科林伍德：《自传》【R. G. Collingwood, *An Autobiography* (Oxford: Clarendon Press, 1939), p. 62】。

认为, 鉴于他们思考问题的方式以及他们时代的问题, 我们讨论的这些思想家——霍布斯、洛克、卢梭、休谟、密尔和马克思——都给他们所关注的问题提供了非常好的、尽管是不完美的答案。这就是为什么我们会继续阅读他们的著作, 并发现他们的思想具有启发意义的原因。

2. 我要做出的批评不在于指出, 例如, 洛克或密尔之思想的错误与不一致, 而在于考察, 从我们自己的角度以及我们所关注的问题或难题的角度看, 他们的答案或对问题的解决在哪些方面并不像他们具有启发性那样具有可接受性。因此, 在讨论这些思想家时, 我们的第一个努力就是要去理解他们的具体观点, 并在他们的视角允许的范围内, 以最佳的方式来阐释他们的观点。只有这样, 我们才能认为, 我们已经做好了从我们的角度来对他们的答案进行评判的准备。我相信, 在阅读这六位哲学家的著作时, 除非我们遵循这些指导原则, 否则, 我们就是没有把他们当做具有良知和智慧的思想家来对待; 在所有重要的方面, 他们至少是与我们难分伯仲的。

在讨论洛克时,^① 我将只讨论其思想所遇到的一个主要困难, 该困难

① 关于洛克的有用的二手资料参见: 阿什克拉夫特:《革命政治学与洛克的〈政府论〉》【Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's "Two Treatises of Government"* (Princeton: Princeton University Press, 1986)】;《洛克的〈政府论〉》【*Locke's Two Treatises of Government* (London: Unwind, 1987)】; 艾耶斯:《洛克: 认识论—本体论》第2卷【Michael Ayres, *Locke: Epistemology - Ontology*, 2 vols. (London: Routledge, 1991)】; 柯亨:“结构、选择与合法性: 洛克的国家理论”【Joshua Cohen, “Structure, Choice and Legitimacy: Locke's Theory of the State”, PAPA, Fall 1986】; 唐恩:《洛克的政治思想》【John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969)】; 弗兰克林:《洛克与主权理论》【Julian Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978)】; 格兰特:《洛克的自由主义》【Ruth Grant, *John Locke's Liberalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1987)】; 拉什利特:“《政府论》导论”【Peter Laslett, Introduction to *Two Treatises of Government* (Cambridge: Cambridge University Press, Student Edition, 1988)】; 范·利敦:《洛克论自然法》【Wolfgang von Leydon, *John Locke, Essays on the Law of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1954)】; 麦克弗森:《占有性个人主义的政治理论》【C. B. Macpherson, *Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford University Press, 1962)】; 斯奇利文德:《从蒙田到康德的道德哲学》【J. B. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant* (Cambridge: DCambridge University Press, 1990), 2 vols., in Vol. I, pp. 183—198】; 思科尔斯 (Peter Schouls):《方法的负担: 笛卡尔与洛克研究》【*The Imposition of Method: A Study of Descartes and Locke* (New York: Oxford University Press, 1980)】; 西蒙斯:《洛克式权利理论》【John Simmons, *The Lockean Theory of Rights* (Princeton: Princeton University Press, 1992)】;《无政府状态的边界》【*The Edge of Anarchy* (Princeton: Princeton University Press, 1993)】; 塔克:《自然权利理论: 它们的起源及发展》【Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their*

可能源于这样一个事实（就像在《政府论》下篇所表现出来的那样）：洛克的社会契约论学说能够证明或允许基本政治权利与自由的不平等。例如，投票权受到财产权资格的限制。他所设想的宪法是阶级国家的宪法；也就是说，政治统治权只能由那些拥有一定数量之财产（大约相当于40先令的完全保佑的土地；在洛克的时代，这相当于4.5英亩的可耕地）的人来行使。关于他的学说会赞成一个什么样的阶级国家的问题，我们将在洛克讲座第3讲中予以考察。

但是，在提出这一问题之前，我们必须善意地理解他的学说。在此，我们要铭记密尔的格言：“只有从最善意的角度来评判一种学说，该学说才能真正得到评判。”^①

3. 要达到这一目标，我们就必须追问，洛克及其他思想家特别关注的问题是什么，他们为什么要关注这些问题。例如，霍布斯关注的问题是，存在于好争论的宗教派别之间的内战——这种内战因政治利益与阶级利益的冲突而变得更加残酷。在其社会契约论学说中，霍布斯认为，鉴于其最基本的利益，每一个人都有充分合理的理由，通过协议创建一个拥有绝对权力的国家或利维坦，并支持这样一位主权者（一旦它存在）。这些基本利益不仅包括我们在自保与获取舒适生活之手段方面的利益，而且，正如霍布斯所说，还包括我们在获得上帝拯救方面的超越性的宗教利益；对在宗教盛行时代从事写作的霍布斯来说，这种宗教利益也是非常重要的。（超越性的宗教利益是一种可以超越所有的世俗利益的利益。）由于把这些利益理解为基本利益，霍布斯因而认为，对每一个来说，接受某个现存的、强有力的、专制性的主权者的权威是理智的。他把这样一位主权者视为唯一的安全保障，能够使人们避免陷入毁灭性的内战，使社会避免

（接上页）Origin and Development (Cambridge: Cambridge University Press, 1979)】；图利：《论财产权：洛克及其反对者》【James Tully, *A Discourse on Property: Locke and his Adversaries* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980)】；瓦尔德伦：《对私人财产的权利》【Jeremy Waldron, *The Rights to Private Property* (Oxford: Clarendon Press, 1988)】，特别是第8章，以及“洛克、宽容与迫害的合理性”【“Locke, Toleration and the Rationality of Persecution”, in *Liberal Rights: Collected Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993)】。

① 参见“评西季威克的‘演讲录’”（“Review of Sigwick's Discourse”, in Mill's *Collected Works*, Vol. X, p. 52）。

瓦解为自然状态，而自然状态是所有状态中最糟糕的状态。

洛克的问题与霍布斯的完全不同，因而，正如我们可以期待的那样，他的假设也与霍布斯的完全不同；洛克的目标是，为在混合型宪政体制（mixed constitution）下反抗国王的合理性提供辩护。混合型宪政体制是这样一种体制，在其中，国王与议会共享立法权，因此，立法机构（即议会）不能完全独立地行使其权力。洛克完全被这一问题所困扰，因为，他卷入了1679—1681年的黷王危机（the exclusion crisis）；该事件之所以如此命名，乃是由于，沙夫茨伯利伯爵（the Earl of Shaftesbury）领导的辉格党（the first Whigs）试图阻止查理二世（Charles II）的弟弟詹姆斯（当时的约克公爵，Duke of York）继任王位。

詹姆斯是一名天主教徒，辉格党人担心他会执意在英国建立一个皇权专制国家，并运用武力，在法国人的帮助下恢复天主教信仰。在这场危机中，辉格党人被打败了，部分原因在于，在关于谁能取代詹姆斯成为国王（是查理合法的儿子芒谟斯公爵 [the Duke of Monmouth] 还是奥伦治的威廉 [William of Orange]）的问题上，辉格党内部发生了分歧，还有部分原因在于，在法国国王路易十四提供的大量秘密资金的帮助下，查理能够无需议会的支持而继续其统治。

4. 洛克最初是作为一位物理学家而被训练的；他因这方面的才能而被召为沙夫茨伯利伯爵的助手，并在那时第一次见到了伯爵。他们成了非常亲密的朋友；1666年后的数年间，洛克一直是伯爵家的座上宾。他在伦敦斯特兰的爱克斯特别墅（Exeter House，沙夫茨伯利在伦敦的寓所）中有一套公寓；1671年，他在这套公寓中完成了《人类理解论》的初稿。《政府论》是1679—1681年的黷王危机期间（而非曾经以为的1689年），被当作为辉格党人反对查理二世的事业进行辩护的政治檄文来写作的。该书写作的这一日期为它的精神及基本倾向提供了注解。^①

① 拉什利特认为，《政府论》下篇的大部分内容是在1679—1680年的冬季撰写的，包括第2—7、10—14以及第19章。1680年初期，当罗伯特·费尔默爵士（Sir Robert Filmer）的《先祖论》出版后（参见下一个注释），《政府论》上篇就作为对《先祖论》的回应而写成了。1681年夏天，洛克增补了《政府论》下篇第8章的部分内容，以及第16、17、18章。最后，在1689年，他于《政府论》下篇出版前增补了第1、9及15章。见拉什利特“洛克《政府论》导论”（Laslett's Introduction to Locke's *Two Treatises*, p. 65）。

罗伯特·费尔默爵士（Sir Robert Filmer）是一位坚定的皇权专制主义者，^① 与教会和皇室都保持着良好的私人关系，卒于 1653 年；在英国内战期间，他撰文为君主专制制度进行辩护。他的大部分著作都出版于 1647—1653 年期间；不过，他的最重要的著作《先祖论》只是在这些著作于 1679—1680 年再版时才第一次出版。他的著作在 1679—1681 期间产生了非常巨大的影响；那时，洛克正在撰写其《政府论》。洛克公开宣称的哲学目标（见《政府论》上篇的标题页）是，批驳罗伯特·费尔默为皇权主义观点所做的辩护，驳斥后者关于国王拥有完全来自上帝之绝对权力的观点，同时还要证明，皇权专制主义与合法政府是水火不容的。简而言之，在洛克看来，合法政府只能产生于（服从政府的）人民的同意。他认为，这些人在本性上是自由而平等的，同时也是理性与理智的。因此，他们不可能同意任何改变，除非这种改变能改善他们的处境。洛克相信，专制政府永远都不可能是合法的，因为他（与霍布斯相反）认为，皇权专制主义是比自然状态还要糟糕的。（参见《政府论》第 90—94 段，洛克在那里区分了正常的自然状态与专制主义导致的不受限制的自然状态。^②）

① 关于罗伯特·费尔默的著作，参见萨姆威利编的《先祖论及其他著作选》【*Patriarcha and Other Writings*, ed. Johann Somerville (Cambridge: Cambridge University Press, 1991)】，该书现在取代了拉什利特较早编辑的《先祖论》【*Patriarcha*, ed. Peter Laslett, (Oxford: Blackwell, 1949)】；除了拉什利特的“《政府论》导论”提到的许多参考文献外，还可参见斯戈切特的《先祖崇拜与政治思想》【Gordon Schochet, *Patriarchalism and Political Thoughts* (Oxford: Oxford University Press, 1974)】。唐恩在其《洛克的政治思想》【John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969)】一书的第 6 章探讨了费尔默在洛克思想中的地位；还可参见塔科夫的《洛克的自由教育思想》【Nathan Tarcov, *Locke's Education for Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1984)】的第 1 章，该章包含了许多关于费尔默及其与霍布斯、洛克之关系的内容。

② 本讲中的所有参考段落，除了特别标注的，指的都是《政府论》下篇的段落。尽管本讲的绝大部分参考的都只是《政府论》下篇，但是，《政府论》上篇也并非毫无意义，它也包含了许多对洛克的观点来说是非常重要的段落。例如，下面的内容都可参见《政府论》上篇：关于财产权并不意味着权威，见第 41—43 段；关于与使用之自由权有关的财产权，见第 39、92、97 段；关于父亲与权威，以及母亲享有同等的权威，见 32—35 段；洛克说，在费尔默看来，人不是生而自由的，见第 6 段；认为费尔默主张人生来就是臣民，见第 50 段；洛克对长子继承权的反对，见第 90—97 段；他对费尔默之理论体系的概括，见第 5 段；他认为，如果费氏的理论体系不能成立，那么，政府就必须再次以古老的方式来建立，即经由人们的设计与同意，同时，通过诉诸人们的理性使他们团结起来并组成社会，见第 6 段；最后，公共利益指的是社会的每一个特定成员的利益（根据共同的规则，只要社会能够提供这种利益），见第 92 段。

5. 总之，在霍布斯那里，社会契约理念被用做思考问题的某种视角，从该视角看，关注其最根本利益（包括获得拯救的超越性的宗教利益）的理智的人们能够发现，他们拥有足够的理由支持一个强有力的主权者（对霍布斯来说，这意味着一个专制的主权者，因为只有这样一个主权者才是强有力的），只要存在这样一个主权者。

在洛克那里，社会契约理念被用来证明，合法政府只能建立在自由而平等、理性而理智的人们的同意之上；合法政府以自然状态作为起点，而自然状态被视为某种平等的政治裁判权（political jurisdiction）状态，在其中，每一个人都对自己拥有（就像他们曾经拥有的那样）判断的主权。洛克试图以这种方式限制合法政治体制的形态，排除皇权专制主义，并进而证明在君主立宪政体下反抗国王的合理性。

霍布斯与洛克的这种区别说明了一个重要的问题：根据其在某种完整的政治学观念中的作用，那些看上去相同的观念（即社会契约观念）会具有非常不同的含义与用途。

108 6. 在阅读洛克的著作时，我们应当意识到，洛克卷入了在政治上变得日益危险的事务，正如拉什利特在其“《政府论》导论”中（主要是第31、32页）告诉我们的那样，当被驱逐的第三届议会于1681年3月在牛津聚会时，对国王的武装反抗似乎已经命中注定，如果驱逐国王的法案将再次流产（正如它过去的流产那样）的话。洛克积极参与了这一政治活动；他甚至挨家挨户地为沙夫茨伯利伯爵的随从人员（包括沙夫茨伯利流亡生活的主要负责人拉姆西 [Rumsey]）寻找住处。

沙夫茨伯利曾度过一段牢狱生活；后来，当他结束其牢狱生活并出席关于他是否犯有叛国罪的听证会时，洛克又只身陪他前往。1682年的整个夏天，洛克都陪伴着沙夫茨伯利；他还陪沙夫茨伯利一起到克西欧布里（Cassiobury，伊塞克斯伯爵 [Earl of Essex] 的老巢）旅行。他们在那里会见了辉格党的领导人，后者当时正在筹划所谓的暴动阴谋。1683年4月，当沙夫茨伯利在流放中死于荷兰之后，他再次来到那里；当时，刺杀国王的准备工作（或黑麦房阴谋）据说正在进行之中。当黑麦房阴谋（Rye House Plot）暴露之后，洛克变成了一名逃亡者；他到1689年之前都过着流亡生活。他那本反对政府的著作《政府论》是在更早的时期写成的，或许是在他陪伴沙夫茨伯利的时候，远远早于1688年辉格党人的

光荣革命。^①我复述洛克的这些现在广为人知的故事，是为了让大家对我们将要对其著作加以讨论的作者形成一个初步的印象。一个人在冒着巨大的风险积极介入可能被视为叛国的政治事件的同时，还能写出这样一本如此理性、如此从容冷静的著作，这是非常难能可贵的。

7. 我提请大家注意洛克在《政府论》序言中所说的第一句话，即，该书还有一个中间部分，该部分在篇幅上长于在此以《政府论》为名出版的这本书。他说，关于那一中间部分是如何被处理的，在此不值一提；不过，洛克是一个谨慎的人，或许他有理由销毁它，或许该部分包含有宪政学说的内容，而那种学说可能会使他付出生命的代价。洛克图书馆的书目清单表明，为了误导国王的意识形态官员，他把《政府论》的全部手稿称做 *De Morbo Gallico*（一种起源于法国的疾病）；在现代，这种疾病被称做梅毒。洛克和沙夫茨伯利确实把皇权专制主义视为一种法国疾病，而在路易十四时代，法国确实拥有这样一个病态的政府。^②

109

第2节 自然法的含义

1. 作为探讨洛克所谓的“根本的自然法”（the Fundamental Law of Nature）的背景材料，我将首先对自然法的含义作某些说明。根据自然法的传统理论，自然法是上帝之法中的这样一个部分，该部分能够通过使用我们自然的理性力量而被我们所认识。这些理性力量既能够发现向我们敞开的自然秩序，也能发现通过自然秩序向我们展示的上帝的意图。以此为基础，自然法理论于是认为，自然法是上帝通过我们的自然理性向我们颁布或向我们展示的（57段）。^③以下论点说明了，为什么“自然法”这一术语中的“自然”与“法”这两个概念的使用都是恰当的。

（a）先来看看“法”（law）这一概念。法是由某个拥有调节理性存

① 参见上面的注释4（即边码第106页的第一个注释——译者注）。关于洛克什么时候以及为什么要撰写《政府论》的问题，参加拉什利特的“导论”（Laslett's Introduction, pp. 45—66）。

② 见拉什利特的导论（Laslett's Introduction, pp. 62—65, 76f）。

③ 另见124段；洛克在那里说，自然法对所有的理性存在物来说都是明显且易于理解的；他在136段中说，自然法是“非成文法”，只能在人的心灵中发现。

在物之行为的合法权威向理性存在物颁布的法则。（这里，人们还可以给法的定义加上一句话：“为了他们的公共利益”，因为这符合洛克的观点；在第3段中，他把政治权力定义为制定并实施法律的权利——所有这些都是为了公共的利益）自然法是真正的法；也就是说，它是由上帝向我们颁布的，而上帝对所有的人都拥有合法的权威。上帝是（就像他过去那样）这个世界的主权者，对他的所有创造物都享有最高的权威；因此，自然法是普遍的，并通过一条管理人类共同体的法律而把人类联结成一个共同体。^① 说自然法是被颁布的，这当然只是一种隐喻，因为严格说来，
 110 自然法并不是像人间的帝王之法那样被颁布的。但是，自然法既然是严格意义上的法，它就必须以某种方式向它所适用的对象颁布——也就是说，它是向它所适用的对象公开的或是后者所知道的，否则它就不是法。这说明了，“自然法”这一术语中的“法”这一概念的使用是恰当的。

（b）现在来看看“自然的”（natural）这一术语的使用是否恰当。使用这一术语的一个理由（如前所述）是，自然法是通过运用我们的理性的自然功能——从自然的明显的一般事实和精巧设计中归纳出结论的功能——而被我们所知道的，或至少是能够被我们认识的。这些一般的事实包括：人类的自然需求、性格倾向与心理倾向，把我们与动物及自然其余部分区别开来与联系在一起的功能与能力。大致而言，这里的基本理念是，既然我们相信上帝是存在的（或换一种说法，上帝存在这一事实能够被理性所把握），那么，我们就能够从自然秩序中发现，上帝向我们展示的意图是什么；上帝的这些意图之一是，我们针对彼此的行为要遵循某些原则。鉴于上帝的权威，被我们的自然理性所发现的、作为上帝之意图的这些原则就是我们的法律。因此，“自然法”这一术语中就包含了“自然的”这一含义。

从前面的论述中可以发现，自然法不同于神法（divine law）。因为，

^① 洛克说，“没有法律，义务的内容就不可能得到理解；没有法律的制定者，或者没有奖赏或惩罚，法律也不能被人们知道或设想。”《人类理解论》第1卷第3章第12节（*Essay Concerning Human Understanding*, Vol. 1, Book I, Ch. 3, § 12）。另见第1卷第28章第6节（Vol. 1, Book I, Ch. 28, § 6），洛克在那里写道：“一个有智慧的存在物想为他人的行为制定规则的努力将无功而返，如果他没有权力用善来奖励遵守该规则的行为，用恶来惩罚违背该规则的行为——这种善和恶不是该行为之自然的结果及后果。”如果是那样的话，该规则“就可以无须法律而自动发挥作用了。这就是所有的法律（被恰当称呼的法律）的真正本性”。

神法是上帝之法中的这样一个部分，该部分只能通过启示而被我们所了解。弄清神法的要求，这超出了我们的自然理性的能力。此外，自然法也不同于人类制定的所有法律，因而也不同于现实中的国家的法律，或洛克所说的“城市的或实在的法律”。国家的法律要与自然法的原则（当这些原则是可应用的时候）保持一致。如洛克所说（135 段），自然法所规定的义务既适用于自然状态也适用于社会；“对所有的人（即立法者和其他人）来说，自然法都是永恒的规则。”因此，自然法的原则是关于权利与义务的基本原则，这些原则既适用于国家的法律，也适用于各种政治与社会机构。这就是“自然法”这一概念中“法”这一术语的使用是恰当的另一个原因：自然法适用于法律以及立法机构。

2. 最后，我们应注意，我们不能把洛克所谓的根本的自然法当做他的整个哲学—神学的最基本的原则；这一点同样也适用于他的其他许多观点。

（a）这样说的理由在于：肯定存在着更多甚至更基本的用来说明上帝之合法权威的原则。缺少这样一种权威，上帝制定的法规（不管它是如何向我们颁布的）就不会像法律那样对我们有约束力。不同的思想家^{III}会从不同的角度来为上帝之权威提供根据，在第 6 段（我将在后面第 3 节引用）中，洛克是根据上帝的权利来说明上帝对我们的权威的。因为，上帝从虚无之中创造了我们，并且还必定持续地支撑着我们的存在（如果我们想继续存在下去的话），所以，上帝拥有针对我们的最高权威。^①与此不同，霍布斯似乎满足于把上帝的权威归结为上帝的全知全能：统治权属于上帝，“……不是作为创作者或施恩者，而是作为全知全能者。”^②

（b）总结：即使法律体系是自然法体系，我们也必须要区分：

- （i）谁在这个体系中拥有最高权威；
- （ii）为什么那个人拥有这种权威；
- （iii）对该体系的规范内容加以细化的原则。

因此，关于上帝为什么对人类拥有合法权威的说明，不同于关于自然法本身之内容的说明，不同于关于各种规则与规范（它们的合理性要参

① 参见《论自然法》（*Essays on the Law of Nature*, pp. 151—157）。

② 《利维坦》（*Leviathan*, p. 187）。

照自然法来加以证明)的说明。^①

3. 当我提到自然法时,我把它理解为上面所解释的那种法,即能够被我们的自然理性所认识的上帝之法。洛克就是在这一传统意义上来使用该术语的,而该术语的这一传统含义对他来说也是非常关键的。因此,当他说到自然法或自然权利时,他都会参照(直接或间接地)根本的自然法——被理解为能够被理性所认识的上帝之法。

尽管如此,仍然至少存在着一种可能的例外。不太清楚的是,忠诚(fidelity)原则(遵守诺言与协议的原则)能否以及如何与自然法联系起来:洛克似乎把忠诚原则看做自然法的一部分(14段),但是,他并没有考虑这一原则的根据。不过,就我们关注的原则——如,我们每个人都天生享有(基于我们的理性能力)平等的自由这一自然权利以及对财产的自然权利——而言,它们与根本的自然法之间的联系还是足够明显的。我会在后面再回来讨论这一问题——在考察刚刚提到的这些自然权利是如何从根本的自然法中推导出来的时候。

最后,我们要认识到,洛克的自然法概念给我们提供了一个关于道德与政治价值之独立秩序——我们关于正义与共同利益之政治判断将通过参照它而得到评估——的例子。正确的或可靠的判断就是真实地或准确地反映这一秩序——它的内容在很大程度上是由作为上帝之法的根本的自然法

① 在《论自然法》中,洛克说,“关于什么东西是、什么东西不是与理性相符的,这是由体现神之意志的法令(它们是人的理性之光可以发现的)来决定的;关于什么是理性所要求、什么是理性所禁止的问题,也是如此。”(*Essays on the Law of Nature*, p. 111)。在《人类理解论》(1690)中,他把我们用来判断道德正直的那类的法称为神法:“……神法是上帝提出来的用于规范人的行为的法,不管它是通过自然的理性之光、还是神启的声音向他们颁布的”(*Essay Concerning Human Understanding*, Vol. 1, Book, II Ch. 28, § 8)。洛克关于权利与正义之基础的解释存在不一致之处;也就是说,他通过这种方式——强调相关的原则是上帝的命令——来说明这种基础。另一方面,关于我们有义务服从上帝之命令的观点有预设了,上帝对我们拥有正当的权威,拥有创造的权利,而且,上帝是智慧而仁慈的。但是,一位智慧而仁慈之上帝的创造的权利本身并不是由上帝的命令来决定的,因为,任何这样一种命令的合法性都预设了,上帝拥有发布这种命令的权利。洛克从未令人满意地解决这一问题;在这一问题上,他遭到了塞缪尔·克拉克的有力批评。对这些问题的清晰讨论,参见艾耶斯《洛克:认识论一本体论》第2卷【Michael Ayres, *Locke: Epistemology - Ontology* (London: Routledge, 1991), Vol. 2, Chs. 15—16】。在《道德形而上学基础》中讨论第三条绝对命令时,洛克的学说是康德所反对的那类观点的一个例子(Kant, *Grundlegung*, AK: IV: 431ff)。

所决定的——的判断。因此，洛克的观点包含了某种证明的观念，它不同于“作为公平的正义”理念（作为政治自由主义的一种形态）关于公共证明的观念。^① 尽管如此，作为公平的正义观念既不维护也不否认这样一种独立秩序的理念，或这样一种证明方式——通过参照这一秩序来证明某种道德和政治判断是真实的。

第3节 根本的自然法

1. 现在，我将重新考察洛克关于自然法、它的作用、它的内容及几个条款以及洛克认为是从自然法中派生出来之权利的说明与描述。首先，113 让我们看看洛克关于自然法的一个非常重要的声明，其内容如下：

自然状态拥有某种管辖它的、人人都应遵守的自然法。理性，也就是自然法，教导着愿意服从理性的所有的人：所有的人既然都是平等和独立的，那么，任何人都不应侵害他人的生命、健康、自由或财产。因为，既然所有的人都是全能而无限智慧的造物主的造物，是唯一的最高主宰者的仆人——奉他的命令来到这个世界并从事他的事业，因此，他们都是他的财产，是他的工艺品；他们在世间存活多久，完全取决于他的意愿，不由他们彼此做主。而且，既然我们被赋予同样的能力，在同一个自然共同体中共享一切，那么，我们就不能设想我们之间存在着任何臣服关系，从而使得我们有权彼此毁灭，好像我们生来就是供他人使用的，就像低等动物生来就是供我们使用的一样。每一个人（如上帝那样）都必须保存他自己，不能擅自放弃自己的职责，因此，基于同样的理由，当一个人的自我保存不成问题时，他就应当尽其所能地保存其余的人类，并且，不应该夺去或损害另一个人的生命，以及一切有助于保存另一个人之生命、自由、健

^① 罗尔斯：《作为公平的正义：正义新论》【John Rawls: *Justice as Fairness: A Restate*, ed. Erin Kelly (Cambridge: Harvard University Press, 2001), § 9. 2】：“秩序良好社会的一个本质特征是，它的公共的政治正义观念为公民建立了一个共享的基础，使其相互证明他们的政治判断：在所有人都认定是正义的条款的基础上，每个人都同其他人进行政治上和社会上的合作。这就是公共证明的意义。”

康、肢体或物品的事物，除非是为了惩罚一个罪犯。（第6段）^①

最基本的自然法，或洛克所谓的“根本的自然法”是，“尽可能地保存人类”（16段），或如他在134段所说的那样，“是为了保护社会以及生活于其中的每一个人（在与公共利益相符的限度内）”。相同的说法在135、159与183段被再次重复。

2. “自然状态拥有某种管辖它的自然法”的声明——它是第6段开始时对自然法的定义——还得到了贯穿于《政府论》下篇中关于自然法之描述的许多段落的补充。因此，

（a）与我前面所说的相一致，自然法被描述为“上帝意志”的一种“显示”（135段）。

（b）关于根本的自然法，洛克说，“理性，也就是自然法，教导着所有的人”（6段）。洛克把根本的自然法描述成这样一种法，即它不仅能够被理性所认识，而且，它就是“理性与共同平等”之法（8段），是“理性的正确的规则”（10段），是“理性的共同的法”（16段），是“理性之法”（57段）。

（c）在136段中，根本的自然法被描述成“不成文的，因而除了在人的心灵中，在其他任何地方都是找不到的”。在12段，洛克写到，“对于有理性的人和自然法的研究者来说，自然法是可以理解和浅显的；就像合理的议论更容易被人理解一样，自然法也比……人的错综复杂的机谋还要易于理解。”（另见124段。）所有这些都符合这一观念：自然法是上帝的意志，“是只能由理性来颁布或只能被理性所认识的”（57段）。

3. 洛克还阐述了根本的自然法的作用：

（a）首先，我们根据第6段可以看到，根本的自然法把所有的人都联结成一个伟大的自然共同体，并用自然法来治理它。在172段，洛克谈到了这样一类人，他们使自己陷入了与他人的战争状态，因为他们“放弃了理性，而理性是上帝赐予的用来调节人与人之间关系的规则，使人类据之团结成同胞和社会的共同纽带”。在128段，洛克说，对我们所有人而言都是共同的自然法，使得我们与其他人团结成“一个共同体，组成

^① 本书引自《政府论》的引文参考了叶启芳、瞿菊农先生的译本（《政府论》，商务印书馆，下篇，1964年第一版；上篇，1982年第一版）。特此致谢。——译者注。

了一个与自然界其余存在物不同的社会”。

如果不是因为堕落之人的腐败与邪恶，自然法将足以管辖我们。我们将没有必要因不同的政治权威而分裂成不同的文明社会，从而导致“这一伟大的自然共同体”的破裂（128段）。因此，根本的自然法是自然状态中的人类共同体的法律。自然状态虽然是一种自由的状态，但却不是一种放纵的状态：它是受自然法与理性法约束的状态（6段）。

（b）根本的自然法还是各种不同的文明社会（它们是人类共同体分裂之后形成的）之政治与社会制度的调节原则。城邦的（即市民的）法律只有建立在自然法的基础之上或与之协调，才是正确的与公道的。根本的自然法并非不再适用于社会，而是作为适用于所有人（立法者与其他人）的永恒规则而存在着。与自然法背道而驰的任何惩罚都不会是良善的或有效的。^①

（c）自然法是规范性与引导性的：它是引导自由而理性的人的法律（为了他们的利益）。关于这一点，可以参阅57段的一个重要声明；洛克在那里写到：“法律按其真正的含义而言与其说是限制还不如说是指导一个自由而有智慧的人去追求他的正当利益，它并不在受法律约束的人们的一般福利范围之外去做出规定。假如没有法律他们会更快乐的话，那么，法律作为一件无用之物自己就会消失。……法律的目的不是废除或限制自由，而是保护和扩大自由。……哪里没有法律，哪里就没有自由。因为，自由意味着不受他人的限制和强暴；而哪里没有法律，哪里就不能有这种自由。”¹¹⁵

因此，对洛克来说，关于理性和法律的理念是与关于自由和普遍利益的观念紧密联系在一起的。根本的自然法是能够被理性所把握的；它只会规定那些对我们有利的规则；它力图扩大并保护我们的自由（freedom），也就是说，使我们获得能够免于他人的限制与强暴的安全。自由的权利（liberty）伴随着对法律的遵守，因而不同于放纵，后者不遵守任何法律。这里的法律指的是由自然法派生出来的理性之法。

^① “自然法所规定的义务并不在社会中消失。……它是所有的人（立法者及其他的人）的永恒的规则。他们所制定的规则……必须要与自然法相符。……根本的自然法的目标是保存人类，凡是与它相违背的制裁都不会是正确的或有效的。”（135段；另见171段）。

第4节 作为平等状态的自然状态

1. 根据上面对根本的自然法之作用的描述，我们可以看出，根本的自然法是自然状态与政治社会（根本的自然法适用于它的政治与社会制度）的基本法律。对洛克来说，自然状态是完全自由与平等的状态（4段）。

（a）自然状态是一种自由的状态，因为所有的人都拥有安排其行为、处置其财产及人身（只要他们认为恰当）的自由权（liberty）——在自然法规定的范围内。他们没有必要寻求他人的许可，也不依赖于他人的意志。

（b）自然状态是一种平等的状态，也就是说，是一种人们之间享有平等的权力与司法权（jurisdiction）的状态，所有的人都对自己享有平等的主权（就像以往那样）：“所有的人都是国王”，如洛克在123段中所说的那样。很明显，平等的权力意味着平等的自由权与自己的平等的政治权威。权力不能被理解为力量，对资源的控制，更不能被理解为暴力，而只能被理解为权利与司法权。

洛克在54段中提出了一个重要的观点：这一平等的自由状态与各种各样的不平等——如因年龄、优点或美德方面的差异而产生的不平等——是协调的；而且，正如现实所表明的那样，这种状态与人们因继承或劳动而获得的不动产方面的差异也是协调的。正如我们注意到的那样，洛克所说的平等指的是这样一种状态：我们对我们的天赋自由拥有平等的权利，
116 我们在自然法的范围内对我们自己拥有平等的司法权。这种自由是我们生而具有的——基于我们的理性能力；而且，当我们成长到具有理性的年龄时，这种自由就是合理地属于我们自己的自由（57段）。

2. 通过把作为平等自由状态的自然状态当做出发点，洛克就可以稳妥地拒斥罗伯特·费尔默的理论出发点：我们生而处于自然臣服的状态。^① 洛克为其理论出发点提供了理据吗？或者，如我们倾向于认为的那

① 所有人都生而处于自然的政治臣服状态，除了少数这样的人，他们是被上帝指派而作为支配者、作为绝对的统治者的（他们的身份通过长子继承制的规则而追溯到诺亚，并最终追溯到亚当）。参见费尔默的《先祖论》。洛克的《政府论》上篇专门用于驳斥费尔默的这一观点：上帝把最终的权力给予了亚当，而且，所有的合法主权都继承自直接来源于亚当的那一权力。洛克在《政府论》下篇第1段重述了他的主要观点。

样，他阐释了某种上帝统治下的人类社会的观念吗？洛克对其观点的解释是（4段），上帝并没有通过一个“明显的训喻”来规定，何人能够拥有某种不容置疑的、对他人的政治统治权利与主宰权，上帝本来可以指定这样一个人，但他没有这样做。既然上帝没有这样做，那么，就没有什么比这更明显的了：作为属于同一种自然种类、拥有完全相同的相关自然优势（advantage of nature）的存在物，人类天生就处于一种平等自由并对自己拥有平等的政治裁判权的状态。

我认为，洛克在此提出的观点是：任何人都不对他人拥有政治权威，除非上帝通过某种明显的训喻指定了某个拥有这种权威的人，或者，除非在拥有该权威的那个人与其余的人之间存在着相关的差异。但是，既然上帝没有这样宣喻，既然我们属于同一种自然种类并拥有相同的相关自然优势，那么，我们天生就处于平等的状态，即平等自由并对自己拥有平等的政治裁判权的状态。当然，人们在年龄、优点、美德和财产方面肯定存在差异（54段），但是，在洛克看来，对建立政治权威而言，这些都不是具有相关性的差异；政治权威指的是（简言之）“制定包括死刑惩罚在内的法律的权利……使用共同体之军队的权利，执行这些法律的权利。……而所有这些权利的行使都只能服务于公共的利益”（3段）。

因此，或许并不奇怪的是，对洛克来说，政治权威只能来源于那些对自己拥有平等之裁判权的人们的同意。他只是简单地提出了一种与费尔默完全不同的政治社会概念。我们要追问的是，这是洛克的错吗？如果是，为什么？

第5节 根本的自然法之内容

117

1. 这一问题最终迫使我们探讨根本的自然法的内容，即它的具体规范，包括洛克认为的它所包含着的某些（自然的）权利。在前面探讨平等问题时，我们已经谈论过这些权利。“根本的自然法”这一术语在16、134、135、139和183段中都使用过；在4、6、7、8、16、57、134、135、159、171、172以及181—183段中还有关于“自然法”的说明。

我前面引用过的第6段中包含了关于根本的自然法之两个主要条款。这些条款的内容是：

（a）第一个条款：“所有人都是平等而自由的，任何人都不应伤害他

人的生命、健康、自由与财产。”

(b) 第二个条款：“每一个人（如上帝那样）都必须保存他自己，不能擅自放弃自己的职责，因此，基于同样的理由，当一个人的自我保存不成问题时，他就应当尽其所能地保存其余的人类，并且，不应该夺去或损害另一个人的生命，以及一切有助于保存另一个人之生命、自由、健康、肢体或物品的事物，除非是为了惩罚一个罪犯。”

请注意第二条款中“基于同样的理由”这一限定条件的重要性。我有责任保护我自己，因为我是上帝的财产；但是，其他人也是上帝的财产，因此，基于相同的理由，我也有责任保护他们，至少，当对他们的保护与对我自己的保护不存在冲突时。洛克在 134 段中说：“可以支配立法权本身的最初的与根本的自然法之目的，是为了保护社会以及生活于其中的每一个人（在与公共利益相符的限度内）。”

(c) 16 段中出现的第三个条款关注的是保护无辜者的优先性：“人类应尽量地得到保全，如果必能保存全体，则应优先保卫无辜者的安全。”

2. 对这最后一个条款加以应用时就得出“自卫”的条款：如果我被另一个想杀死我的人错误地加以攻击，那么，由于我是无辜的（姑且如此假定），我就拥有自卫的权利。

由第三和第二个条款引申出的另一个条款是：保护那些发动非正义的战争、试图征服其他民族的凶暴之徒的家人（妻子与孩子）。因为，他们的家人是无辜的——没有卷入到他们的罪恶与破坏活动之中；正义的胜利者必须要给他们〔指凶暴之徒——译者注〕的家人留下足够的财产与物品，以使后者不致灭绝。（见 178—183 段。）在 183 段中，洛克说：“根本的自然法既然是要尽可能地保全所有的人，那么，如果没有足够的东西可以充分满足双方面的要求，即赔偿胜利者的损失与维持失败者之子女的生存时，富足有余的人应该减少他的获得充分满足的要求，把这些东西给予满足那些不如此就会受到死亡威胁的人，使他们的迫切和优先的权利得到满足。”

洛克还认为，即使是有罪之人，有时也应赦免，“因为政府的目的是尽可能地保全所有的人；只要能够证明无害于无辜者，即使有罪的人也可以得到饶恕”（159 段）。在这一段中，洛克强调的是，社会中的所有成员都应得到保护，而且，主权者（国王）——在法律不能预见的那些情形——可以行使其自由裁量权（君权），以便“尽可能地保全所有的人”

(用洛克的术语来说)。

第6节 作为自然权利之基础的根本的自然法

1. 我们将要考察的自然权利不单纯是从根本的自然法（以及刚刚讨论过的根本的自然法的内容）中引申出来的，而是从补充了下面两个前提的根本的自然法中引申出来的：

(a) 上帝沉默的事实：上帝没有指定任何人来对其余人行使政治权威；

(b) 平等的事实：我们是“同一物种、同一等级的存在物，生来就毫无差别地享有相同的自然优势（在建立政治权威方面），能够应用相同的身心能力自然理性及意志等方面的能力”（4段）。

2. 正如洛克在7—11段中首次讨论过的那样，这些自然权利是：

(a) 我们每个人都拥有这样一种行政权力，即惩罚对根本的自然之违犯者。如果任何人没有权力来执行（强制实施）法律，因而不能保护无辜者并限制侵犯者，那么，法律将变成一纸空文。由于自然状态是一种平等的状态——平等的（政治）裁判权——因而，所有的人都平等地拥有这种行政权力：这种权利来源于我们所拥有的保护人类的权利。

(b) 寻求补偿的权利；该权利来源于我们所拥有的自卫的权利。

在社会契约中，我们放弃了保护我们自己与其余人的个人权利，接受社会之法律的约束——在我们自己及社会的保护所需要的范围内。我们集体地放弃了惩罚的权利，并积极地参加到对社会之行政权力的支持之中——只要法律需要（130段；另见128—130段）。119

3. 重要的是要认识到，对洛克来说，几乎所有的自然权利都有其来源。除了与忠诚原则有关的权利，我相信，洛克会认为，所有的权利既来源于根本的自然法以及前面提到的两个前提（两个事实）：上帝沉默的事实与平等的事实；当然也来源于这一事实：上帝对我们拥有合法的权威。下面的例子将能够说明，这意味着什么。

与费尔默相反，洛克想主张，在自然状态中，人们对其私人财产享有自然权利（洛克讲座第三讲将对此予以讨论）。这种权利并不依赖于其余人的公开的同意。在自然状态中，人们有权利使用“他们付出了劳动的

东西”，假如他们还留下足够多足够好的东西给别人，假如他们只获取他们能够使用的数量，以致他们没有毁坏任何东西（31段）。

因此，我们可以说，这条规则（我们有权利使用我们付出了劳动的东西，在满足两个前提的条件下）是一条自然法。它表达的是这样一种意义上的自然权利（使用的自由权）：在自然状态的第一阶段它是一条合理的规则；在这种条件下，这条规则授予了我们使用（某物）的自由权。需要注意的是，这种权利也来源于根本的自然法。

洛克认为，（a）由于存在着根本的自然法（如，所有的人都应得到保护，等等），（b）由于自然的馈赠是供我们使用的，（c）由于不可能获得其余人的公开的同意，因此，这必定是上帝的意图：我们可以在满足两个前提的情况下获取自然的馈赠并使用它们。否则，所有的人以及人类社会中尽可能多的成员都不可能得到保护。

因此，在自然状态中享有财产的自然权利（使用的自由权）是从根本的自然法（辅之以其他前提）中推导出来的权利。我认为，这一点也适用于其他的权利，以忠诚原则为基础的权利或许除外。

4. 上面的评论意在指出，洛克并没有在不说明自然权利与自然法之根源的情况下，就把他的社会契约学说建立在一组自然权利与自然法的清单之上。虽然提出这样一组清单并非不可能，但是，洛克并没有这样做。¹²⁰ 他确实说过，在自然状态中，人们必须要遵守他们的这样一些诺言：“讲真话，坚守属于人的那种信仰——作为人，而不是作为社会的成员”（14段）。讲真话与坚持信仰想必是根本的自然法的一部分，是根本的自然法所包含的更为深刻的方面，就像它包含着优先保护无辜者的内容那样。它或许是更为普遍地理解自然法的一部分。上帝创造万物的权利也被视为自明的，但是，那种权利肯定不是一种自然权利。

因此，洛克把根本的自然法之原则以及这两个事实——平等的事实以及上帝没有指定任何人拥有对其余人的政治权威这一历史事实（正如他在《政府论》上篇所主张的那样）——作为其理论的出发点。他然后从这一基础出发，引申出各种各样的权利。

我们应当明白，自然权利依赖于我们的先在的义务（prior duty），即由根本的自然法与我们负有的服从上帝（他对我们拥有合法的权威）的义务所施加的义务。因此，在洛克的被理解为某种神学学说的框架内，我们不是我们的有效要求的自证根源（self-authenticating sources of valid

claims)——我在概括公平正义观之人的观念的特征时使用了该术语。^①这是因为,在洛克的观念框架内,我们的要求是建立在我们对上帝负有的先在义务的基础之上的。尽管如此,在一个确保良心自由(洛克肯定了这一点)的政治社会中,如果这些要求是由公民们提出来的,那么,它们在下述意义上仍然是自我确证的:从该社会之政治视角看,这些要求是自我施加的。

5. 最后,非常重要的一点是,根本的自然法是一种分配性的而非加总性(aggregative)的原则。我使用这样术语想要说明的是,根本的自然法并不引导我们去追求最大限度的公共利益,例如,保存最大数量的人口。相反,它表述的是对每一个人的关怀:人类应得到保护(尽量地),同样,人类的每一个成员也应得到保护(134段)。而且,在辅之以其他前提(上帝对政治权威保持沉默以及平等的事实)后,自然法还把某些自然权利平等地赋予了所有的人(他们拥有理性的能力,并能够控制自己)。

更重要的是,这些权利的分量非常重。从作为平等政治裁决权状态的自然状态出发,洛克将主张,合法的政治权威只能来源于同意。这为他反对皇权专制主义的观点提供了依据:他的观念是,那种类型的政治权威永远都不可能来源于同意。¹²¹

6. 总之,我认为,洛克潜在的想法是,作为上帝的财产,我们属于上帝;我们的权利与义务来源于上帝对我们的所有权,来源于上帝创造我们的目的——对洛克来说,这种目的在根本的自然法中是明显易于理解的。

这一点值得加以强调,因为,许多人常常离开这一宗教背景来讨论洛克的思想;过去,我也常常这样做。今天,许多观点都被称为“洛克式的”,但它们与洛克实际上并没有多少关系。一些提出各种形式的财产权,但却不提供洛克提供的那种依据的观点——如诺奇克《无政府、国家与乌托邦》一书^②——也常常被说成是“洛克式的”。但是,对

① 见罗尔斯《作为公平的正义:正义新论》【John Rawls: *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin Kelly (Cambridge: Harvard University Press, 2001)】第23页,在那里,这一术语被用来描述这样一种现象:人们认为自己有资格向其制度提出要求,以促进他们的善观念。

② 诺奇克:《无政府、国家与乌托邦》【Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974)】。

洛克及其当代传人来说，这种宗教背景是根本性的；忽视这一点就会冒严重误解他们的思想的危险。因此，我在这里提醒大家注意这一点。

洛克似乎认为，那些不相信上帝、不害怕上帝之判决与天罚的人是不能信任的：他们是危险的，而且倾向于违背来源于根本的自然法的公共理性之法，倾向于利用那些符合其利益的不断变化的各种机缘。^①

^① 见洛克：《论宽容》【John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, ed. James H. Tully (Indianapolis: Hackett, 1983)】。关于这一点，还可见唐恩的“洛克政治学中的‘信任’概念”【John Dunn, “The Conception of ‘Trust’ in the Politics of John Locke”, in *Philosophy in History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), p. 294】。

第二讲 洛克对合法政体的说明

122

第1节 混合型宪政体制下的反抗

1. 我们在第一讲中说过，洛克与霍布斯是完全不同的。霍布斯关注的是毁灭性的内战问题；他把社会契约的理念当做一种理论视角，从这一视角出发并进而主张，鉴于我们的基本利益（包括我们获得上帝拯救的超越性的宗教利益），所有的人都有充足的理由（基于这些利益）支持一个强有力的而且从霍布斯的观点看有必要是专制性的主权者，如果这样一位主权者存在的话（洛克讲座 I：§1. 3）。

洛克的目标与此完全不同。他想捍卫的是辉格党人在 1679—1681 年黷王危机期间的事业。^① 他的任务是，阐述混合型宪政体制（mixed constitution）——英国当时的宪政就被认为是这样一种宪政——下反抗国王的权利。查理二世由于滥用了君权（prerogative）与其他权力，^② 已经使自己变成了一位专制的君王，因而瓦解了混合型宪政政体；这样一来，政府的所有权力，包括议会的权力，又重新回到了人民手中。政府拥有的权力是一种委托权力（fiduciary power），这种权力来源于社会契约中人民的信任；如果这种信任被践踏了，那么，人民拥有的宪法权力（constituent power，如我所称呼的那样）将再次发挥作用。

① 在很长一段时期内，人们曾以为，《政府论》下篇是在 1688 年的光荣革命之后撰写的——作为对该革命之合理性的一种证明。但是，根据拉什利特的看法，《政府论》下篇中的原创部分是在 1679—1680 年撰写的，它们包括第 2—7、10—14 及 19 章，其他章则是在这之后补充进去的，有些是在 1681 年和 1683 年，其余各章则晚于 1689 年。见拉什利特的“《政府论》导论”（Laslett's Introduction to *Two Treatises of Government*, p. 65）。

② 为了公共利益而自行斟酌行使的权力（对权力的这种行使无须遵循法律，有时甚至要违背法律）被称为君权（见 160 段）。

2. 为了说明这一点, 让我们把混合型宪政理解成这样一种政体, 在其中, 两个或更多的宪政主体 (constitutional agent) 分享着立法权力; 在当时的英国, 这些宪政主体就是国王与议会。它们二者都不享有最高的权力; 毋宁说, 它们是并列的权力主体。没有国王的同意, 法律不能被通过; 因为, 草拟的法律章程在变成法律之前, 必须要获得国王的批准。另一方面, 没有议会的支持, 国王也不可能治理国家, 因为, 国王要依赖议会来获得税收收入以维持政府机构的运转、支撑军队等。而且, 国王有义务实施议会通过的且被国王批准的法律, 并处理外交与防卫事务。国王同时享有洛克所谓的行政权以及外交与安全事务权。

因此, 英国存在着两个宪政主体。作为并列的权力主体, 它们在下述意义上是平等的: 二者都不臣服于另一方; 如果它们之间发生冲突, 那么, 不存在任何现存的宪法手段或宪法范围内的法律框架来解决这种冲突。洛克在 168 段 (14 章结尾的重要段落) 中清楚地认识到了这一问题。在出现这情况时, 他把反抗的权利赋予了人民。

洛克宪政学说的思想渊源似乎是乔治·罗森 (George Lawson) 1657 年撰写 (1660 年出版) 的《宗教与公民政体》一书。^① 罗森的观点是, 在混合型宪政体制下, 国王与议会之间存在着持续的冲突, 政府本身被瓦解, 政府的所有权力又重新回到作为整体的政治共同体手中。人民因而可以自由地行使他们的宪法权力并采取必要的措施来消除这种冲突, 恢复传统的宪政, 或者建立一种全新的不同的政体。洛克在 149 段中第一次陈述了罗森的观点, 而对罗森观点的理解必须要结合后面的 4 个段落 (150—153 段) 才是完整的。我们看到, 洛克非常谨慎地说, 国王是享有立法权的并列的权力主体; 没有国王本人的同意, 他也不会臣服于法律。因此, 在“一种宽容的意义上”, 国王可以被称为“最高的”的权力主体 (151 段)。这是当时被普遍接受的观点, 它不同于后来那种认为议会享有最高权威的学说。

3. 洛克把社会契约 (social compact, 他经常使用的术语) 观念理解成一种理论视角, 从这个视角出发, 我们可以认识到, 一种混合型政体是如何合法地产生的。原初契约或社会的契约把人民团结成了一个单一的社

① 关于把罗森当做创新人物来论述的杰出著作, 见弗兰克林《洛克与主权理论》【Julian Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978)】第 3 章。关于这一问题, 特别参见该书第 69—81 页。

会，并同时建立了某种具有政治权威的政体。

这一观念包含两个重要的方面：第一，社会契约是全体人民一致同意的，因为，为了实现建立一个政府的目的，所有的人都根据这一社会契约¹²⁴而加入了一个文明的社会；第二，由大多数人决定的这种政治权力是一种委托的权力，人民把这种权力委托给政府的目的是为了实现在某些目标（149段）。因此，社会契约是人民彼此之间达成的、为了建立一个政府的契约；它不是人民与政府（或政府机构）之间的某种契约。关于立法权是一种委托权的观点强调的是，人民始终享有宪法权，而且人民的这种先法权不能被剥夺。当宪政权力主体之间或人民与政府之间发生冲突时，最后做出裁决的是人民（168段）。在这样做时，他们再次行使了他们的宪法权。如果国王或议会激怒人民，迫使人民采取行动，那么，洛克认为，唯一应受责备的是国王与议会本身（225—230段）。

第2节 洛克关于合法性的基本观点

1. 现在，我开始讨论洛克关于社会契约学说如何影响了合法政体之性质的基本观点。社会契约学说的基本理念——合法的政治权威只能建立在同意的基础之上——在《政府论》下篇中一再出现。95段的论述非常适合作为我们的讨论的起点。该段落包含了这样的论述：

所有的人天生都是自由、平等与独立的；如果不征得本人的同意，不能把任何人置于这种状态之外，使他臣服于另一个人的政治权力。任何人放弃其自然的自由并受制于公民社会之种种限制的唯—方式，是与其他人达成协议，联合成一个共同体，以便谋取他们彼此的舒适、安全与和平的生活，安稳地享受他们的财产，并有更大的保障来防止来自共同体之外的任何侵犯。拥有任何数量的人群都可以这样做，因为这并不会伤害其他人的自由。……当一定数量的人以这种方式同意建立一个共同体或政府时，他们因此立刻就结合起来并组成了一个政治实体，在其中，大多数人享有替其余的人采取行动并做出决定的权利。

请注意，在本段中，洛克所描述的是与“参加的同意”（joining consent）不同的、我们所谓的“原初的同意”（originating consent）。原初的

同意是这样一些人给出的同意，他们最初通过某种社会契约而建立了一个
 125 政治实体；而参加的同意则是由这样一些个人给出的：当他们成长到具有理性的年龄时，他们就同意加入这个或那个现存的政治共同体。如果我们注意到，休谟在“论原初契约”中对洛克的批评，那么，洛克在此做出的这种区分就显得非常重要。洛克认为，这一点是理所当然的：我们能够经我们自己的同意而臣服于政治权威。因此，他的基本观点毋宁是：在把自然状态视为自由平等状态的前提下，我们不可能还会以任何其他方式臣服于政治权威。因此，如我们将看到的那样，专制政府（absolute government）始终是不合法的。

2. 要阐述洛克的观点，我们必须记住他关于政治权力的定义：“制定包括死刑惩罚和其他较轻惩罚在内的法律的权利，调节并保护财产的权利，使用共同体之军队的权利，执行这些法律的权利，保护共同体免受其他国家伤害的权利，而所有这些权利的行使都只能服务于公共的利益”（3段）。

正如这一定义所表明的那样，政治权力不是力量或武力，而是政府机构（political regime）享有的一组权利。当然，要想有效地运转，这样一个政府就必须拥有强制性的或制裁的权力——也就是说，受到适当限制的使用武力的权利，通过施加制裁来行使法律的权利，等等。但是，政治权力是这样一种合法的权威，它恰当地与平等自由的状态联系在一起，并受根本的自然法的约束。

3. 请注意，洛克的这一论点——合法政府的唯一基础是同意——只适用于政治权威。他并不赞成我们所谓的关于普遍义务与责任的共识论（或者非自利的契约论的）观点。^① 他认可的许多义务与责任都不是来源于同意：

（a）先来看看一个最明显的例子：我们对上帝的义务来源于上帝的创造权利；认为这些义务来源于同意，这将是渎圣的——事实上是乖戾的。这一点同样适用于我们负有的遵守自然法的义务以及从自然法中引申出来的所有其他义务与责任。下述那些更为特定的义务也是如此。

① 这种观点的一个例子是斯坎伦（T. M. Scanlon）的非自利的契约论（contractualism），尽管对此必须仔细地加以解释。参见他在《功利主义及其超越》【*Utilitarianism and Beyond*, ed. Amartya Sen and Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1982)】一书中的论文，以及他的著作《我们对彼此负有什么义务》【*What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1998)】。

(b) 敬重与尊重我们的父母的义务（如第6章在讨论家长的权力时提到的那些义务）也不是以同意为基础的，而且，这种义务是永恒性的。¹²⁶即使国王也不能免除其敬重与尊重父母的义务（66、68段）。因此，虽然当成长到具有理性的年龄时我们就停止了对家长权威的屈从，但这并不影响我们对父母负有的其他义务与责任。

(c) 在自然状态中尊重其他人之不动产——土地、劳动果实等——的义务也不是来源于同意，而是来源于适用于自然状态，并要求人们遵守自然法的自然法观念，如我在第一讲中讨论过的那样。我们在此假定，这些观念被普遍接受，人民的财产是合法地获取的，而且，许多前提条件（洛克在第5章中讨论的）得到了满足。

(d) 最后，根本的自然法还提出了特别关注无辜者（义人或正直者）之安全的义务（16段）。洛克在183段中指出，胜利者，即使是一场正义的自卫战争（在其中，胜利者的行为完全是合理的）的胜利者，也必须认识到这些人——他们不正义地发动了反对胜利者的战争——的妻儿的要求。这些人的妻儿属于无辜者；胜利者必须要承认洛克所谓的被击败者的“天然权利”（native right）：人身自由的权利，继续拥有其财产的权利，继承其父辈之财物的权利——只要他们没有错误地支持战争的失败者（190—194段）。胜利者承认的这些权利植根于根本的自然法。

因此，存在着许多不是来源于同意的义务与责任。除了来源于忠诚原则（信守自己的许诺与其他承诺）的那些义务与责任，我相信，上面的这些义务与责任都可以看成是在满足某些前提条件下从根本的自然法中推导出来的。当然，如我们说过的那样，我们受根本的自然法之约束这一点不是来源于我们的同意，我们对上帝的义务当然也不是。

4. 在这一问题上，我们似乎可以看出，洛克在论证其观点时理所当然地认为，他关于同意是政治权力之基础的根本论点是显而易见的。事实上，该论点确实拥有一圈显而易见的光环：我们可能会问，自由而平等的人——所有的人都平等地富有理性并对自己拥有平等的裁决权——怎么会臣服于这样一位权威，除非经过他们的自由同意？我们可以拿这种情形来与自由而平等的主权国家进行比较：自由而平等的主权国家怎么能够接受它们中的某些国家的约束，除非它们（例如，通过条约）给出了自己的自由同意？

但是，不管洛克的论点看上去多么可信，他确实没有仅限于指出，该论点是显而易见的。他在《政府论》下篇中的论证可以看成是由这样的

127 推论构成的：基本的法律是根本的自然法，我们必须参照这一根本的自然法（并辅之以忠诚原则），来证明我们政治关系中的每一种权力与自由权、每一种权利或义务的合理性。

这里的基本理念是，我们列举我们日常生活中接受的各种权力与权利；人们可能会认为，它们是政治权威的基础。这些权力和权利包括：拥有不动产的权利，父母的权力，以及正义战争之胜利者的权利；洛克对它们都逐一进行了探讨。洛克认为，很明显，这些权力和权利都不可能是政治权威的基础。毋宁说，在某些特定条件下（这些条件有时存在于自然状态中，有时存在于社会中，有时又同时存在于这两种状态中），这些权力和权利中的任何一种都适合于不同类型之联合体的某些目的。洛克的基本观点是，不同类型的联合体拥有不同类型的权威（见 83 段最后一句话）。它们产生的是其他类型的、拥有不同的权力与权利的权威。我们必须寻求其他的、建立合法政治权威的途径。

5. 为了说明这一点，我们先看看家长的权威。就家长之权威的广泛性而言，它在某些方面类似于政治权力。费尔默在《先祖论》中主张，所有的政治权威都把亚当的家长权——最初是由上帝授予亚当的——当做其来源。与费尔默不同，洛克认为，父母对其子女的权威是短暂的。我们天生就处于某种完全自由与平等的状态中，即使我们实际出身时的处境不是如此（55 段）。在我们成长到具有理性的年龄之前，必须要有某个人作为我们的保护者或监护者，做出保护我们的福利所需要的并确保我们之成长的那些决定，以便我们在成长到具有理性的年龄时能够正确地行使我们的自由；到了这个时候，父母的权力就停止了。洛克关于父母权力之论述是为了说明（与费尔默的观点不同），父母的权力如何来源于我们的不成熟，如何随着我们的成熟而停止；因此，父母的权力不可能成为政治权威的基础。^①

① 洛克的看法的一个特点是，他有时认为，女人与男人是平等的，例如，女人与其丈夫是平等的，见《政府论》下篇 65 段。奥金在其《西方政治思想中的妇女》[Susan Okin, *Women in Western Political Thoughts* (Princeton: Princeton University Press, 1979), p. 199ff] 一书中认为，洛克只有在这个时候才主张男女平等，即当这样做有利于他反对费尔默的父权主义时。因此，在家庭中，当丈夫与妻子发生分歧时，拥有权威的最后总是丈夫：“……权威自然而然地落到了丈夫的肩上，就像落到有能力的人和强者身上一样。”《政府论》下篇 82 段；另见上篇 47 段。我们无法知道洛克甚至是否考虑了妇女拥有平等的政治权利的问题。

6. 在下一讲, 我将更为详细地讨论洛克关于财产权的观点; 我们在这里要注意, 对洛克的观点来说, 至关重要的是, 财产权, 就像家长权那样, 不可能是政治权威的基础。为了证明这一点, 他在第 5 章 (该章还讨论了其他问题) 提出了两个理由:

(a) 首先, 与费尔默不同, 洛克坚持认为, 即使大地及其成果最初是作为公共财产而赐予人类的, 个人及其家庭也仍然能够, 而且已经在无需所有人之同意的情况下从自然界中获取了不动产, 这一过程开始于人类出现后的第一阶段, 远远早于政治权威的出现。不动产先于政府而存在。部分地是为了保障这种财产的安全, 人们才进入了文明社会。与那种认为不动产与政治权威之间存在封建纽带的观点不同, 洛克认为, 财产权先于政府而存在, 它不是政府产生的基础。

(b) 其次, 洛克认为, 虽然不同规模之不动产的积累、货币的引入、人口的增长、部落之间划定疆界的需要以及其他的变化导致人类的发展进入这样一个阶段, 在其中, 有组织的政治权威变得不可缺少, 但是, 不动产本身并不会 (像封建社会的情形那样) 导致政治权威的产生。政治权威能够产生, 必须要有某种社会契约。很明显, 不动产的存在及其分配会影响这种社会契约的条款, 但那是另一个问题。不动产先于政府而存在, 但不是政府产生的基础。

第 3 节 洛克提出的合法政体的标准

1. 洛克关于合法政治权威与对政治权威之义务的说明由两部分构成。

(a) 第一部分是关于合法性的说明: 它规定了, 在什么条件下, 作为社会与政治制度之体系的政治体制 (political regime) 是合法的。

(b) 第二部分规定了某些条件, 在这些条件下, 作为个人或公民, 我们有义务服从某个现存的政体 (regime)。这是关于政治义务与政治责任的某种说明。

我们应仔细地区分这两个部分。

让我们先回到第一部分: 合法政体的标准。关于这些标准, 我们可以梳理如下: 一种政体是合法的, 当且仅当它是这样一种政体, 即在一个被正确引导的历史变化进程中, 它能够以契约的方式建立起来; 这种历史变化进程始于作为完全自由与平等状态的自然状态——一种权利平等的状

129 态，所有的人都是国王。我们将称这一进程为“理想的历史”（ideal history）。这一梳理还需作进一步的说明与评论。

2. 那么，什么是被正确引导的历史变化进程（或理想的历史）？它是某种满足了两种非常不同之条件的历史进程：

（a）一个条件是，所有的人都理智地行动，以促进他们的合法利益，即自然法之条款所允许的利益的。用洛克的术语来说，这些利益是人们在生命、自由与不动产方面的利益。^①

（b）另一个条件是，每一个人都理性地行动，即履行自然法赋予他们的义务与责任。

总之，每一个人都理智地并正确地或理性地行动。

这意味着，在理想的历史中，制度的变革（货币的引入或部落疆界的划定）符合下列标准：

第一，当且仅当相关的个人有良好的理由相信，鉴于他们目前的及未来预期的境况，这些变革有助于实现他们的合理利益，即这些变革能够促进他们的合法利益；

第二，当且仅当任何人都不是因为强迫、武力威胁或欺诈（这些都与根本的自然法背道而驰）而服从他人，而且，当且仅当所有的人都敬重根本的自然法所规定的、他们对彼此负有的义务。

第一个条件是合理性（个体的与集体的）的条件，第二个是关于正确的或理性的行为的条件，这种行为接受根本的自然法所施加给我们的自然自由的约束。

在这里，我们应清楚地认识到，对洛克来说，武力与暴力威胁不能用来强迫他人给出同意。在这种情况下给出的许诺不具有约束力（176、186段）。而且，一个人不能赠与或出让他不拥有的权利或权力（135段）。因此，我们不能通过契约把我们出卖给奴隶制（23段；另见141段）。

总之，对洛克来说，在理想的历史中，从每一个人的角度来看，所有的协议都不仅仅是自由的，非强迫性的，全体一致同意的，而且是理性

① 这些利益属于洛克在其契约学说中所理解的那种正常的人的利益。我们已经看到，一种契约学说必须包含某种关于正常的人的观点。契约各方要能够签订契约以便为一致同意提供某种理性基础，他们就必须要有这样一种包含了规范内涵的关于正常的人的观点。

的，理智的。

3. 请注意上面 3.1 节在陈述合法政体之社会契约标准时所使用的¹³⁰“能够”(could)一词。该陈述认为，一种政体是合法的，当且仅当它是这样一种政府类型，即它能够以契约的方式建立起来——作为被正确引导的历史变革进程或我们所谓的“理想的历史”的一部分。在此，我们假定，理想的历史在一段较长的时期内导致了一系列协定的出现。这些协定的影响是累积性的，并体现在特定时期之社会的制度结构中。

因此，我们不能说，根据洛克的观点，一种政体是合法的，如果在理想的历史中它本来应该(would have)以契约的方式建立起来。这是一个过于强势的陈述；洛克不一定会做出这种陈述。他还对理想历史中理性与合理性的含义提出了某些约束性的标准。可以假定，不同类型的政体都能够以契约的方式建立起来，而每一种政体都会符合这些约束性的标准。

但是，只要表明，皇权专制主义——这种政体被契约论排除在外——不能以契约的方式建立起来，这就达到了洛克的目的。洛克探讨政府合法性问题时所列举的一系列事件以及他在这一问题上所发表的火药味十足的言论都表明，他的目的是要反对皇权专制主义。在他看来，把我们置于专制君主的统治之下是与我们的(自然的)义务背道而驰的，是不理智的。这样做就是把我們自己置于比自然状态更糟糕的境况之下(13, 91f, 137段)；理性的存在物是不会做这种事的。^①关于这一点，可以参阅 131 段的重要论述；在那里，洛克说，当人们为了进入拥有法律与各种限制的社会之中而放弃他们在自然状态中所拥有的平等、自由与行政权力时，他们这样做“仅仅是为了这一目标：每一个人都能更好地保护他的自由与财产；(因为我们不能设想，理性存在物会抱着使其生活更糟糕的目的来改变他们的处境)”。他继续说，任何拥有权力的人都必须接受已颁布的正式法律(而非临时性的政令)的约束，“……所有这些都只指向一个目的，即人民的和平、安全与公共利益。”对洛克来说，要理解法律规则的作用，我们就必须要把它们放在这一背景中来看待。

另一方面，混合型宪政体制能够以契约的方式建立起来。在洛克看来，英国的宪政体制既是混合型的，也是合法的——这是不容置疑的。因

^① 在这一问题上，洛克的观点与霍布斯不同，后者认为，自然状态是所有状态中最糟糕的状态。

此，他关于合法性的标准一旦被接受，那么，专制主义就是不合法的，而且，这样一来，在混合型宪制的框架内，人们就可以反抗一位具有专制图谋的国王。

4. 我们前面的论述包含了这样的意思：洛克关于合法政体的标准是假设性的。也就是说，我们可以根据一种政体能否在理想的历史进程中以契约的方式建立起来而断定，该政体是否是合法的。该政体不一定要真正以契约的方式建立起来；一种政体即使是以其他方式产生的，它也可能是合法的。

在说明这一论点时，洛克承认，诺曼人的征服并没有确立（例如，通过征服的权利来确立）起诺曼人之规则的合法性（177段）。但是，自那时以来的各种制度变革已经从结构上改变了原初的诺曼政体，把它改造成了某种混合型宪政（如洛克所理解的那种）；因此，现存的政体已经满足了社会契约的标准。它是一种能够以契约方式建立起来的政体，因而它能够是而且事实上也已经被认可为合法的政体。

洛克的标准虽然是假设性的，但它并不是“非历史的”。也就是说，理想的历史是一种可能的历史变革进程，假设人类能够理性地并理智地采取行动。这种可能性虽然不大，但并非不可能。相反，我已经指出，在我所谓的“作为公平的正义”的政治正义观念中，原初状态是“非历史的”；它被视为某种代表设置，这种设置模仿了我们的更为普遍的合理信念。^①

5. 总之，洛克关于合法政体之标准是某种否定性的标准；也就是说，它把某些政体——那些在理想的历史中不能通过一系列协议以契约方式建立起来的政体——视为不合法的而排除出去。这种标准并不包括最好的或理想的，甚至较好的政体的具体要求。如果提出了这类具体标准，洛克就得坚持认为，只存在着一种最好的或少数几种同样最好的、能够以契约方式建立起来的政体。而要坚持这一点，他就得提出某种更为宽泛的学说。更重要的是，那超出了洛克为自己的政治理论所确立的目标。因此，我们可以顺理成章地认为，他只提出他的政治理论所需要的论点，超出他目标范围之外的事他不再多说。

^① 见罗尔斯《作为公平的正义：正义新论》【John Rawls: *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin Kelly (Cambridge: Harvard University Press, 2001)】第6.3—6.5节。

第4节 个人的政治义务

1. 到目前为止，我们讨论了洛克关于合法性的标准——一种合法政府可能采取的形式。非常重要的一点是，我们要区分关于合法性的理论与关于个人之政治义务与责任的理论。现在，我将转向洛克关于个人之政治义务与责任的理论，并追问：作为个人，我们如何能够对存在于特定时期的特定政府负有义务并臣服于它？¹³²

在这一问题上，洛克与费尔默的观点迥然有别。^① 费尔默的出发点是，把《圣经》作为其思想的灵感源泉。《圣经》展示了上帝在所有重要问题上的意志，并包含了关于自然界与人类社会的相关真理。费尔默认为，我们天生就处于某些权威之下，必须臣服于这些权威。这就是洛克在114、116与117段提到的自然臣服（*natural subjection*）观念。在费尔默看来，关于在自然状态下所有人都拥有平等的权利并对自己拥有平等的主权的观念、关于政治权威必须被理解为来自同意的观念，都是完全虚假的。《圣经》表明，人类社会起源于一个人，即亚当；在夏娃被创作出来之前，亚当拥有整个世界、所有的土地以及大地之上的所有存在物。世界就是他的财产，而他只服从上帝。因此，这是上帝的意志：人类社会以亚当一个人作为其起点，而不是以两个人或更多的人，也不是以一群拥有同等数量之男人和女人的大众作为其起点。

因此，费尔默的观点是，所有的人都要臣服于第一个人，即亚当。作为他的规模最终变得非常庞大的家族的父亲或先祖（据说他活了900岁），亚当曾是统治者，所有的人都曾臣服于他。他逝世之后，他管理家族或国家的权力依据长子继承制的规则传给了他的儿子。由于所有的人都是亚当的后代，因而所有的人在本性上和心理上都是相互联系在一起的。上帝的意志是，人类社会要建立在自然纽带（此处的自然纽带包含有血缘纽带的意思——译者注），而非共识协议的基础之上；社会的形态应当是等级性的，并以自然臣服为基础。

2. 在比较重要的113—122段中，洛克批评了自然臣服的观念。关于

^① 参见费尔默《先祖论及其他著作选》（Robert Filmer, *Patrarcha and Other Writings*）；进一步的参考文献见第一讲注释5。【指本书边码第106页的第2个注释。译者注。】

个人的政治责任，洛克的观点是，父权、出身地或居住地都不足以决定我们的政治义务。父亲并不能约束其儿子（116段）；到了具有理性的年龄，每一个人都必须要对其臣服状态给出某种形式的同意。这种同意，我们可以称之为“参加的同意”（joining consent）；如果这种同意是洛克所谓的“公开的同意”（express consent），它就能够把人们整合进某个现存的政治社会之中。洛克指出，作为成长为具有了理性的人，人们并不是以“一群大众”的形式（117段），而是以单个个人的形式给出他们的同意。因此，当我们未能注意到他们的同意时，我们就错误地以为，他们是自然而然地臣服于政府。洛克的这些论点都是针对费尔默而发的。

现在的问题是，个人是如何给出其“参加的同意”的？于此，洛克区分了“公开的同意”与“默许”（tacit consent）（119—122段）。洛克对这一问题的说明不是很清楚；不过，我们还是能够抓住他的一些主要论点：

（a）公开的同意是以“明文的约定、正式的承诺与契约”的方式给出的（122段），即以口头宣誓忠诚于国王的方式给出的。^①（61、151段也提及这一点）但是，默许不是以这种方式给出的。

（b）人们在给出公开的同意时持有的目标是：使自己融入共同体之中，使自己成为该社会的成员，成为该政府的子民；但是，人们在给出默许时并不持有这样的目标（119、122段）。

（c）公开的同意导致的后果是，使自己成为社会的永久性成员（121f），忠贞不渝地臣服于它，不再拥有自然状态中的那些自由权（我们生而拥有这些自由权），但是，默许却不会导致这些后果（121f）；默许只要求我们敬重共同体的法律，只要我们还居住在共同体的土地上并分享共同体的土地（以及土地之上的财富）。

（d）在把我们融入社会的意义上，公开的同意类似于原初的同意；但是，默许并不如此。

总之，洛克的基本观点是，通过公开的、参加的同意，我们（通常是本土的英国人）变成了共同体的正式公民；而通过默许，我们只是同意服从一个政府的法律，只要我们还居住在它的领土上（作为定居在该领

^① 参见唐恩《洛克的政治思想》（John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, pp. 136—141）。

土上的外国人)。

3. 如我们看到的那样,洛克的学说包括两个部分:一部分是关于合法性的说明,另一部分是关于个人之政治义务与责任的说明。这两部分针对的都是费尔默关于专制主义君主制(它建立在神的权利以及亚当之父权的基础之上)之合法性的理论及其自然臣服的观念。

我们现在要探讨的是,洛克的这两个理论部分之间的关系。从洛克的角度看,一个主要的论点是,通过公开的同意,我们有义务服从的是合法的政府,而非不正义的政府。(对洛克来说,默许是不太重要的)因此,政府的合法性是我们服从政府之法律这一政治义务的必要条件。¹³⁴洛克在20段中指出,如果法律不能被公正地加以实施,那么,“它就是把战争强加在受害者身上。”这意味着,对于一个明显不正义的、残暴的政府,我们确实不负有(事实上不可能负有)任何政治义务或政治责任。我说的是明显地(至少是比较明显地)不正义与残暴的政府;因为,我们没有任何理由指望,任何一个政府能够是完全正义的;对那些行使政治权力的人所犯的常规错误(道德的或其他的),我们必须给予恰当的宽容。

政府的合法性是政治义务之必要条件的理论,满足了洛克学说的目标;我们应记住,洛克想证明的是,混合型宪政体制下反抗国王的合法性。该理论与那种把政治权威视为委托权力的观念相符,也与洛克的这一论点相符:人民不愿意反对一个在各方面都合理地行使权力且不威胁人民之基本权利与自由的现存政府(见225段)。洛克还认为,对于那些掌握政治权威的人来说,满足这一条件是相对容易的。不正义的统治者往往迫使人民发起反抗,发动革命——这无疑是咎由自取(227—230段)。

因此,只要政府满足了这一条件,足够成熟的、具有理性的人们都会给出其自由而公开的同意。对主权者来说,清楚地认识到这一点是有利的:主权者在行使政治权威时的合理行为,是其臣民愿意接受其权威的必要条件。主权者的这种意识将能够对其行为构成约束。没有什么比这更陷主权者于不利境地的了:主权者错误地相信,不管它们做了什么,它们的臣民都会服从它们。

4. 但是,我们应认识到,我们对不合法政府不负有任何政治义务这一事实并不意味着,我们没有任何基于其他原因而遵守政府的法律或缓和我们对政府的反抗的义务。不过,这些原因与我们的以同意为基础的政治义务或责任无关。

毋宁说，我们应尽量避免反抗，因为，这些反抗是无效的；事实上，这些反抗可能会使政府变得更具压迫性，并给无辜者带来不恰当的伤害。关键是要意识到，根据洛克的观点，存在着许多不同的臣服于政府及其法律的理由，而许多这类理由都不是建立在政治义务或责任的基础之上的。我认为，这些理由之一是，我们有义务不反对一个合法的、正义的现存政府，
135 不管这个政府是我们自己国家的还是其他国家的。但是，综合各种因素，人民仍然有权利反对一个不合法的、足够不正义的政府，如果这种反抗取得成功的可能性非常大，而且，一个合法政府在无须牺牲大量无辜生命的情况下能够尽快建立起来的话。

当然，我们在此要充分考虑到各种无法估量的因素：成功的可能性必须要多大？该政府的不正义性必须要达到什么程度？如此等等。这些问题都没有准确的答案；而且，如人们所说的那样，这些答案取决于人们的判断。政治哲学无法为这种判断提供一个准确的程序——我们应公开地并再三地指出这一点。政治哲学能够做的或许是，为慎思（它将接受反复的考验）提供某种引导性的框架。这个框架可能包括各种相关考量因素的比较全面的清单，以及当这些考量发生冲突（因为它们必然要发生冲突）时它们各自的相对权重。因此，人们不可避免地要提出各种复杂的、平衡考虑了各种不可估量之因素的判断；而对于这些判断，理性的人们必然会仁者见仁，智者见智。这是我所谓的“判断之负担”的一个典型例子：判断之负担乃是理性的人们之间产生理性的不一致的根源。^①

第5节 宪法权利与政府的解体

1. 洛克的思想中存在着三个潜在的非常激进的理念。一个是我们刚刚探讨过的，即自然状态作为完全自由与平等的政治裁决权之状态的理念，以及把这一理念融入合法政府之标准中的理念。

第二个激进理念是，人民拥有建立立法权之制度结构——人民委托这一制度结构基于公共利益而管理他们的政治生活——的宪法权力（con-

^① 关于判断之负担的理念，见罗尔斯《作为公平的正义：正义新论》（John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*）第35—36页；另见罗尔斯《政治自由主义》（John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993）第54—58页。

stituent power)。这一观念中还包括了这样的理念：在混合型宪政体制下，如果平行的宪政主体中的任何一方——国王或议会——辜负了人民对它的信任，那么，政府就解体了。在这种情况下，人民有权力建立一种新的政府形态，有权力废除辜负其信任的宪政主体。

2. 现在，我们来看看宪法权力观念的几个要点，因为它们是宪政政府理念的基础。¹³⁶

(a) 宪政政府在宪法权力与日常权力之间做出了重要的区分（或如罗森在《文明的政治国家》一书所说的：真实的 [real] 权力与个人的 [personal] 权力之间的区分）。宪法权力是决定政府形态与宪法本身的权力（权利），日常权力是政府官员在日常政治事务活动中依据宪法行使的权力（权利）。宪法政治是对宪法权力的行使（例如，发动全体选民修改宪法）；日常政治是对日常权力的行使（例如，呼吁议会或国会制定法律，法官断案）。^①

(b) 在洛克的学说中，并不存在政府的契约，也就是说，在国王及立法机构一方与人民一方之间并不存在契约。在洛克看来，社会契约是作为个体的人民之间彼此签订的协议：他们每一个人都与其余人签订了一份协议，而且这份协议是全体人民接受的。所有的人都同意加入一个由某个政府治理的社会。依据该社会目前及可预见的发展前景，政府的形态将取决于人民中的大多数的选择。

(c) 人民中的大多数都把日常政治权威之行使委托给政府。因此，应强调指出，在洛克那里，政治权力是一种委托权力，是以人民的信任为基础的权力。如果要问，谁来判断对日常权力的这些行使是否辜负了人民的信任，那么，答案必定是，做出判断的只能是人民（149、168、240—243 段）。

3. 最后，洛克虽然认为，通过过度行使其代理权力与其他权力，查理二世事实上已经瓦解了政府，但是，他并没有说明，人民（作为整体

① 关于宪法政治与日常政治的区分，见阿克曼（Bruce Ackerman）的主要著作《我们是人民》【*We the People*（Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1991）】；该书第1卷第1—3章提供了一个一般性的观念：整体的就是善的。在他看来，美国宪法政治的三个主要成分是：建国时期确立的成分，内战修宪时期确立的成分，新法权（New Deal）时期确立的成分。根据这种解释，美国的宪政包含三个不同，但相互联系的宪法精神。

的社会)将如何采取行动,或他们将通过何种制度来行使他们的宪法权力。我们可能要问:“谁是人民?他们如何能采取行动?”关于这些问题,洛克没有提供任何说明。

137 罗森在《文明的政治国家》一书中认为,作为一个民族——一个国家——的共同体不会因内战而解体,只要这个共同体还拥有足够的重建一个合法政府的意愿——经由人民对宪法权力的行使。他似乎认为,共同体可以通过地方层面的县级法院来采取行动——由县级法院来组织人民的代表召开一次大会,大会的功能类似于全国性的制宪会议。这样一种大会当然要采用议会的形式及其程序,但它不是真正的议会。作为共同体之代表的全国性大会将拥有建立新政府的宪法权力;这样一个政府如果能被共同体接受,它就将是合法的。^①

可以推测,洛克的观点与罗森的相似;但是,在1689年,这样一种观点将会被他的辉格党同人视为太过激进而予以拒斥。我在此将不深究这些问题。对我们而言,关键是要认识到,关于人民之宪法权力及人民之解散政府的权力的理念,仍然是一个尚未确立且事实上尚待进一步说明的理念,除非它能以某种确定的制度形态得到体现。

可以来看看我们的宪法中关于日常权力(由被选举与任命的官员来行使)与宪法权力(由全体选民在通过宪法修正案时来行使,或由全国制宪会议来行使;这种权力还在全国制宪会议的整个程序中得到体现)之间的区别。要使人民之宪法权力的理念获得制度性的表达方式,做出上述这些与宪法权力之行使有关的制度性安排就是必要的。这些制度安排是充分发育的宪政政府的一个非常重要的部分。但是,在历史上,这些制度安排是后来才出现的。第一次全国性的制宪会议似乎于1780年在马萨诸塞州召开。那是美国人的一项创新。^②

洛克的思想中还存在着第三个潜在的激进观念,即财产权是建立在劳动之上的观念。我们将在下一讲中探讨这一问题。

① 对这一问题的讨论参见弗兰克林:《洛克与主权理论》[Julian Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), pp. 73ff]。

② 参见列维(Leonard Levy)主编的《论宪法的制定》的导论[*Essays in the Making of the Constitution*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1987), p. xxi]。

第三讲 财产权与等级制国家

138

第1节 问题陈述

1. 现在，我将探讨洛克的财产权理论及该理论引出的问题。这个问题可表述为：洛克认为，他的社会契约学说支持一种宪政国家，这个国家拥有一套法律，以及一个与国王共同分享最高立法权的代表机构。但是，在这个国家中，只有那些拥有一定数量之财产的人民才拥有投票权。可以说，财产的拥有者是积极的公民（相对于消极的公民而言）；在公民之中，只有他们才能行使政治权威（political authority，该词同时还拥有政治管辖权、政治权力等含义——译注）。

现在的问题是，这样一个宪政的、同时也是等级制（class）的国家与洛克的社会契约学说是否一致。根据我们的阐释，我们要追问的是：一种等级制国家能否在理想的历史进程中经由自由同意而产生。我们知道，理想的历史进程始于作为拥有平等裁决权之状态（在其中，每一个人都理性而理智地行动）的自然状态，在某些人——例如，麦克弗森^①——看来，等级制国家与洛克关于合法政治权威之产生方式的学说是 inconsistent 的。

在深入探讨这一问题之前，我想指出，证明私人财产之合法性并不是洛克所关注的问题。这是由于，洛克所面对的读者对私人财产之合法性并无异议。财产所有权是合法的，这是理所当然的。洛克的任务是要说明，这一被广泛接受的直觉如何能够根据其社会契约学说来加以解释并获得证明。《政府论》下篇第5章的许多内容都被用于完成这一任务，即用于说明，与麦克弗森的观点相反，社会契约学说与这一常见的观点是一致的。

2. 对麦克弗森观点的一点评论。麦克弗森相信，不平等的政治权利 139

^① 见麦克弗森《占有性个人主义的政治理论》【C. B. Macpherson, *Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford University Press, 1962)】。

在洛克的思想中之所以出现，仅仅是由于，洛克没有把那些没有财产的人视为原初契约的参与者。他认为，洛克持有这样的观点：没有财产的人是野蛮的与无情的，他们不能理性而理智地行动，因而，他们不能给出其同意。《政府论》中支持这一论点的文本很少。麦克弗森为什么会提出这样的观点呢？问题的答案或许在于，他认为下面这一点是非常明显的，即，如果那些没有财产的人是原初契约的参与者，那么，他们（假定他们是理性而理智的）就不会赞成等级制国家所赋予人民的不平等的政治权利。因此，他认为，洛克肯定是把没有财产的人当做缺乏理性的、不理智的人而排除在原初契约的参加者之外了。

但是，如果这就是麦克弗森的推理，那么，他显然忽视了所有的契约的一个本质特征，即，一般来说，契约的特定条款依赖于各方——他们即将进入谈判程序并讨论契约的具体条款——所拥有的讨价还价的筹码。谈判各方在某些重要方面是平等的（如对自己拥有平等的裁决权，平等的主权地位等）这一事实并不意味着，社会契约的所有条款都必须平等的。毋宁说，这些条款可能是不平等的，这取决于财产在谈判各方之间的分配状况，取决于各方达成协议的目标及其利益。^① 根据洛克式社会契约论的观点，这才是会真正发生的事情。

3. 如果我们不喜欢洛克的等级制国家，同时又想认可某种形式的社会契约学说，那么，我们就必须要找到某种修改该学说的方法，以便把我不想要的、人们在基本权利与自由方面的不平等排除出去。作为公平的正义观念是实现这一目标的一种途径：它把原初状态视为一种代表设置。无知之幕限制了人们所拥有的关于在契约状态之外各自的谈判优势的信息。^② 当然，可能还有其他的更好的途径；或许，没有任何一种修改过的社会契约学说是完全令人满意的，如果我们彻底地反思它们的话。

在政治哲学史讲座中，我将试图通过少数几个政治学观念来思考各种改善的途径，如果可能的话。这一点——而非我们多次讨论过的特定问题

① 这一点是由柯亨（Joshua Cohen）提出的，见柯亨的“结构、选择与合法性：洛克的国家理论”（“Structure, Choice and Legitimacy: Locke's Theory of the State”, *Philosophy and Public Affairs*, Fall 1986, pp. 310f）一文。

② 见罗尔斯《作为公平的正义：正义新论》（John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*）第6节。

(尽管我希望,这些特定问题不是琐碎的)——能够为本节之论题的合理性提供辩护。与通过(例如)数学、物理学或经济学的观念来思考相比,我们对通过政治学观念来思考或许不太熟悉。但是,我们能够变得熟悉政治学的思维方式。为什么不呢?只有通过尝试,我们才能做出最后的判断。

4. 以上是对洛克的等级制国家观念所做的初步评论。下面我将首先梳理他的财产权理论的主要论点,使大家关注《政府论》中的几个主要论题,并强调《政府论》上篇第4章及下篇第5章的某些段落。之后,我将指出,一种宪政的等级制国家如何被理解成能够在理想的历史进程中产生。这样做的目的是为了表明,这样一种国家与洛克的基本思想是一致的。

我们在此不是要批评洛克;他是一位伟人——虽然谨小慎微,甚至有些畏缩,但他在数年内却冒着生命的危险来捍卫宪政政府的事业,反对皇权专制主义。他是在用生命捍卫他的学说。因为他的观点不是我们今天所喜欢的那种民主观念就对他采取轻浮的批判态度,这是不恰当的。

因此,我们的目标是要对洛克的观点加以澄清:如果洛克对社会契约学说的构建不能令人满意——因为(例如)它与等级制国家是一致的——那么,应如何修改它?我们将考察,这样一种国家如何能够出现于理想的历史进程中,目的是要凸显洛克理论的某些基本特征;我们希望,在清楚地把握洛克理论的特征后,我们能够找到一条修改他的理论的最佳途径。

第2节 问题的背景

公民权的问题没有在《政府论》下篇中被明确地提出来。尽管在1679—1681年的黥王危机期间,有过关于重新划分选区的争论,但是,现代意义上的公民权不是当时的重要问题。认为洛克接受等级制国家的根据,是他在《政府论》下篇140f中所说的一段话。在那里,他似乎认为,把公民权限于那些在当时拥有40先令之完全保有地产(用土地数量来衡量,这相当于4.5英亩的可耕地)的人是完全合理的。尽管这一标准所排除的、享有公民权的人的数量不大,但是,各种不同的估计显示,它把男性人口中相当大的一部分排除在外了。在黥王危机期间,这一数量可能

多达男性人口的 4/5，尽管其他人认为，这一数量要小得多，接近男性人口 141 口的 3/5 或更少。^① 对探讨洛克思想中等级制国家之合法性问题而言，这些数量的差异并不重要。

洛克的抱怨是，国王拒绝根据恰当的原则来重新划分选区以便有更多的代表能够进入议会。他在 158 段中说：“如果有召集立法机构之权力的执行机构，遵照代表分配的真正比例而不是遵照它的形式，根据真正的理性而不是根据旧的习惯，来规定各地被选为议员的代表数目——这些议员代表的是那些有权利被单独地加以代表的人，代表的数量不取决于聚集在一起的人群的数量，而取决于〔聚集在一起的人〕对公众所做的贡献——那么，〔执行机构〕这样做就不能被认为是建立了一种新的立法机构，而只是……纠正了随着时间的流逝而不可避免地出现的不正常情况。”

现在看来，如果把 157—158 段以及 140 段结合起来加以理解，那么，此处“有权利被单独地加以代表的人”（与那些几乎没有权利被加以代表的人相对），指的就是那些有权利投票的人。不过，我们不应把这一段解 142 读成：把财产视为重新划分选区的唯一基础。相反，我们应把 157—158

① 有各种不同的估计。普拉姆在《英国政治稳定的增长：1675—1725》【J. H. Plumb, *The Growth of Political Stability in England, 1675—1725* (London: Macmillan, 1967), pp. 27f】一书中给出的保守估计是，在威廉二世时代，选民的人数是 200000。这个人数少于英国当时总人数（包括妇女、儿童及贫穷的劳动者，没有人认为他们有资格享有政治权利）的 1/30（见该书，pp. 28f）。琼斯在《乡镇与法庭》【J. R. Jones, *Country and Court* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979)】一书中认为，安娜女王统治时期，选民的数量大约是 250000（见该书，p. 43）。阿什克拉夫特在《革命政治学与洛克的〈政府论〉》【Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's "Two Treatises of Government"* (Princeton: Princeton University Press, 1986)】一书中认为，基于两个原因，选民的规模倾向于逐渐扩大：一个原因是，随着时间的推移，财产权资格所要求的财产数量的真正价值在逐渐降低；另一个原因是，议会为了保护自己，反对国王，也倾向于扩大选民的数量（见该书，pp. 147f）。另外，在不同的郡县，选民的数量也各不相同；例如，在伦敦，几乎每一个成熟的男性公民都有权选举议会的代表与城市的官员（p. 148）。阿什克拉夫特认为，希思特（Derek Hirst）持有这样的估计，即在 1641 年，选民的数量可能达到了男性总人口的 2/5（p. 151）。在其《权威与冲突：1603—1649 年的英国》【*Authority and Conflict: England, 1603—1649* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986)】一书中，希思特认为，在埃里顿（Ireton）1647—1649 年的建议被通过以后，议员代表的分配比此后的三个世纪（直到 19 世纪后期）都更为公平（p. 330）。

段共同解读成：“公平而平等的代表”（158段）要同时建立在“财富与常住居民数量”（157段）的基础之上；这两个因素都以洛克未明确限定的方式占有特定的分量。^①

因此，我相信，洛克认为，等级制国家与他的学说是相符的。我们的任务（如我所说的那样），就是弄清楚他如何证明其观点的，并驳斥麦克弗森的解释。

第3节 洛克对费尔默的回应（1）：《政府论》上篇第四章

1. 现在，我转向《政府论》上篇，讨论洛克在那里对那种认为财产是政治权威之基础的观点的驳斥。我从拉什利特对费尔默观点之总结开始；拉氏在他编辑的费尔默著作选的导论中把费尔默的观点总结如下：^②

只有君主制才是唯一合法的政府。
 只有父权君主制才是唯一合法的君主制。
 任何父权君主制都是专制的，即独裁的。
 不存在所谓合法的贵族制或民主制。
 任何合法的政府都不会是残暴的政府。
 我们并非本性自由，而是天生就要服从义务。

就我们的探究而言，最后一个论点或许是最重要的。在《政府论》上篇第6段，洛克也认为，费尔默持有这一论点。在那里，他说道，费尔默的“……高论是，人不是天生自由的。这是他的专制君主制立脚的基础。……但是，如果这个基础崩溃了，他的整个结构便会跟着倒塌，政府便不得不照旧由那些运用自己的理性结合成社会的人们通过计议和同意而组成”。因此，洛克道出了他与费尔默的一个根本区别；他申明，他的观点回归的是比较古老的社会契约论传统。

^① 关于这一点，参见唐恩《洛克的政治思想》【John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969)】。

^② 拉什利特 (Peter Laslett) 为他主编的《费尔默的先祖论及其他政治著作选》【*Patriarcha and Other Political Writings of Sir Robert Filmer* (Oxford: Blackwell, 1949)】所写的导论 (p. 20)。

2. 在讨论洛克的财产权 (property, 该词同时还包含“财产”的含义; 我们将根据上下文将该词翻译成“财产权”或“财产”——译注) 理论之前, 我先对财产权的理念作一点评论。人们常说, 财产权由一组权利构成, 它还包含了某些如何行使这些权利的前提条件。不同的财产权 (私人的或其他的) 观念以不同的方式限定了财产权的具体内容。

对洛克来说, 财产权——或如他经常使用的“property in”一词——是在某些条件下做某事或使用某物的权利; 这是一种未经我们的同意就不能从我们这里夺走的权利。^① 我们应当把这些权利本身及其基础 (一方) 与我们有权利采取的那类行为或我们有权利使用的那类物品 (另一方) 区别开来。即使这种权利指的是使用并恰当控制土地与自然资源的权利, 财产也不意味着土地或资源, 尽管洛克有时似乎是以这种方式来谈论财产的。作为一组权利的财产权包括一个重要的含义: 未经我们的同意, 这些权利 (作为一组) 不能从我们这里夺走。不同的权利与不同种类的行为以及我们对之拥有财产权的不同物品联系在一起。

我们至少还应区分“财产权”一词的两种不同用法 (而非含义) ——依据与具体权利联系在一起的物品的不同性质。

(a) 一种是洛克对该词的广义的使用; 根据这种用法, 财产权涉及生命、自由与不动产, 如我们在 87、123、138、173 段中看到的那样。

(b) 另一种是他对该词的狭义的使用; 根据这种用法, 财产权涉及这类物品: 大地上的果实 (28—32 段); 土地 (32—37、47—50 段); 不动产 (87、123、131、138、173 段); 运气 (135、221 段)。

(c) 此外, 还有一种居于这两者之间的用法; 我们很难说清这种用法究竟是广义的还是狭义的。例如, 在 94 段, 洛克宣称: “……政府除了保护财产权, 别无其他目的。”这是关于政府之目的的一个非常强势的断言, 但它似乎同时包含了“财产权”一词的两种用法。依据其被使用的更宽泛的背景, 对“财产权”一词的其他用法都可以清楚地与狭义的或广义的用法联系起来加以理解。

3. 接下来我们要记住, 洛克以案例作为论据的目的是想表明, 与费尔默的观点相反, 财产权不是政治权威的基础。他通过提出两个论点来说

^① 参见图利《关于财产权的讨论》[James Tully, *A Discourse on Property* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pp. 112—116, with definition on p. 116]。

明这一点。

(a) 他在《政府论》上篇第4章中指出,对土地与自然资源所拥有的财产权本身并不能导致政治权威的产生:我比那些没有财产的人拥有更多的财产这一事实并不能使我拥有对他们的政治管辖权。

(b) 他在《政府论》下篇第5章中认为,对土地和自然资源的财产权能够,且事实上在政府产生之前就已经出现了。事实上,建立政府的一个理由就是保护已经存在的财产权。 144

因此,对洛克来说,财产权既没有建立起,也不需要政治权威。这与费尔默的论点以及封建主义的论点形成了鲜明的对比。

我们先来看看洛克的第一个论点。对这一论点的最清楚的陈述出现在《政府论》上篇第4章第39、41—43段。费尔默声称,上帝把整个世界当做亚当的财产送给了亚当。就像《政府论》上篇的大部分内容那样,第4章的大部分内容也是冗长乏味的;但是,某些段落对理解洛克的观点来说是至关重要的。经过一段冗长的讨论后,洛克在《政府论》上篇第39段中说:“尽管从人们彼此关系的角度看,人们可以被允许对造物的特定部分享有财产权,但是,从上帝——天地的创造者、整个世界唯一的主人与所有者——的角度看,人们对造物的财产权只不过是上帝所允许的、使用造物的自由权。因此,正如我们所看到的那样,在灭世洪灾之后,人们的财产权的内容改变并扩大了,以前不被允许使用的许多造物现在也被允许使用了。根据我上面的论述,很明显,亚当和诺亚对造物并不享有‘私人的统治权’,也不享有排斥其后裔的财产权;当他们的后裔相继成长而需要这些造物时,这些后裔就能够使用这些造物。”这一段与《政府论》上篇第41段一起,共同包含了洛克财产权观念的几个重要特征。

我们至少可以看出,对某物的财产权(此处指的是“对造物的财产权”)指的是使用该物以满足我们的需要与需求的自由权。上帝一直是这个世界本身、有生命的事物与自然资源的主人与所有者。但是,由于有了根本的自然法——其目的在于尽可能地保全人类及其中的每一个成员(包括我们自己)——我们便有了两个自然的义务:一个是保全我们自己,另一个是保全人类。

4. 基于这两种义务,我们便拥有了两种自然权利。这些权利属于赋予我们能力的权利;也就是说,我们必须拥有这些权利,以便我们能够履行某些先在的、作为这些权利之基础的义务。以这些义务为基础,我们

还拥有了第三种权利。洛克在此把这种权利描述为“使用”比我们低级的事物与自然资源（作为保全人类及其成员——包括我们自己——的重要手段）的“自由权”（liberty）。根据《政府论》上篇第41段的描述：“……这种想法倒更合理一些：既然上帝吩咐人类生育繁衍，他自己就应
145 该给予全体人类以一种利用食物、衣物及其他生活必需品——这些东西的原料上帝已经为他们做了如此丰富的供应——的权利，而不应当使他们的生存从属于一个人的意志，这个人拥有随意毁灭他们全体的权力[权利]。”

洛克财产权理论的另一个特征是，使用自然之馈赠的这种自由权不是某种排他性的权利；也就是说，它不是这样一种权利，我们能够用它来限制那些在我们之后出生的人使用自然之馈赠的自由权，当他们需要使用或能够获取满足其合法利益的自然馈赠时。总之，我们不能排除任何人使用或获取由自然的巨大公共财富提供的生活的必需手段，除了那些我们已经使之成为我们的财产的东西（在满足财产使用之两个前提条件的情况下）。

上述评论为我们探讨《政府论》上篇第41—42段的内容提供了必要的背景；在上篇第41—42段中，洛克完全拒斥了那种认为财产能够作为政治权威之基础的观念。上面引述的第41段似乎已经明确地阐述了这一点。但是，洛克继续指出，上帝既不让我们任由他人处置，也没有给予任何人这样一种财产权——它排除那些其需要尚未得到满足的人对他人的剩余财物拥有某种权利：“所以，一个人不能够基于对土地的财产权或所有权而取得对别人生命的正当权力，因为，任何有财产的人如果不从他丰富的财物中拿出一部分来资助他那些因贫穷而面临死亡威胁的人类兄弟，那么，这将永远是一宗罪恶。正如正义给予每个人以享受他的正直勤劳的成果和他的祖先传给他的公平财富的权利一样，‘仁爱’也给予每个人分享他人丰富财物中的一部分的权利，以避免其陷入极端的贫困……一个人如果通过拒绝提供那种帮助的方法，趁人之危，强迫贫困的同胞成为自己的奴隶……那么，这无异于一个力量较强的人进攻一个弱者，逼迫他服从——拿着匕首对着他的咽喉，威胁他要么当奴隶要么死亡”（《政府论》上篇42段）。

这是一种比较强势的陈述；《政府论》上篇43段也提出了相同的观点。初看上去，43段似乎认为，即使在这样一种极端的处境中，同意也

是确立政治权威的必要条件。洛克说：“即使有人那样地滥用上帝以其慷慨之手赐予他的恩惠，即使有人残酷不仁达到了那样的极点，但是，这一切仍不能证明（即使在这一案例中）对土地的所有权能够给人以支配别人人身的权威；只有契约才能给人以这种权威。因为，富裕所有者的权威与贫困乞丐的臣服地位，并不是起源于主人的所有权 [对财产的所有权]，而是起源于穷人在宁愿做主人的臣仆而不想挨饿的情况下所表示的同意。”¹⁴⁶

洛克把拥有财产的人描述成是在滥用上帝的恩惠，描述成是残酷不仁的；我想，这意味着，他否认在这种情况下同意所具有的约束力。毋宁认为，他是在说，不管存在的（或不存在的）是何种政治权威，它都只能来源于契约：来自穷人给出的同意。关于这种同意究竟能产生多大的权威，洛克继续指出，如果我们认为穷人的这种同意是有效的，那么，我们或许会认为，在下述情况下，来自他人的同意也是有效的：在匮乏时期，当其他人正在挨饿时我们却粮仓充实、钱包鼓胀；当其他人即将淹死并需要帮助时，我们正坐在船上并能够游泳。在所有这些以及其他情况下，我们或许都可以恰当地要求其他人给出其同意以便我们获得对他们的政治权威。但是，洛克相信，并不存在这样一种政治权威；他总结说，不管上帝给了亚当何种私人所有权（而且，他说他已经证明，上帝并没有给予亚当这样一种私人所有权），它都不能成为管辖权的基础。只有在某些条件（上面陈述的案例违背了这些条件）下的自由同意才能产生合法的统治权。

5. 根据上面的论述，我们可以推导出理想之历史的三个进一步的约束性因素：

（a）惯例与习惯法，不论它们多么原始，必须允许或确保所有的人都有资格享受其诚实劳动的果实。这是一条正义原则。（我们于是拥有了一种正义观念：把人们诚实劳动的成果给予人们）

（b）除非发生自然灾害，惯例与习惯法不能允许任何人陷入极端贫困的境地，或变得丧失能力，以致不能以某种合理的方式行使其自然权利并履行其义务。这是一条仁慈原则。

（c）第三种自然权利应得到尊重：所有的人都拥有使用或获得自然提供的巨大的公共财富的自由权——这样，作为其诚实劳动的回报，每一个人都能挣得生存所需的基本资料。这是合理机会原则。这里，我们不能

说，这种机会指的是平等的或公平的机会；这样的条款对于洛克的思想来说太过强势了。不过，这里所说的合理机会确实是非常重要的。

根据这些约束条件，我们似乎可以得出这样一个结论，即，在理想的历史中，下述事情不太可能发生：成熟男性人口中的较大部分（即没有投票权的部分）会如此的野蛮和冷漠，以致他们不能并因而不适合——¹⁴⁷因为他们不够理性或理智——成为社会契约的签约方。因为，如果我们这样认为，我们就必须或者认为，政治权力来源于人们在不动产（土地与自然资源）方面的巨大的不平等，而非来源于同意，洛克对此是予以否认的；或者认为，理想的历史的约束条件被破坏了：穷人被剥夺了从其余人之剩余物品中获取足够的生存资料的资格，以致他们不能履行其对上帝的义务，也不能合理地行使他们的自然权利。

总之，洛克在《政府论》上篇中的基本观点是，财产权是有条件的。它不是一种我们可以随心所欲地做我们想做的任何事情的权利，也不是这样一种权利：我们对自己财富的使用不管给他人带来何种影响都无所谓。我们的权利——使用的自由权——以满足某些背景条件为前提。这些前提条件通过三个原则——正义原则、仁慈原则与合理机会原则——而得到展现。这最后一个原则意味着，那些没有财产的人必须拥有合理的被雇用的机会：即拥有通过诚实劳动获取生存资料并得以成长的机会。

第4节 洛克对费尔默的回应（2）：《政府论》下篇第五章

1. 我们现在转向《政府论》下篇。洛克在下篇第五章中提出的反对费尔默的论点大致是：他的目标（如他在25段中所说的那样）是证明，在人类历史的第一阶段，在政治权威存在之前，我们如何能够对“上帝给予人类之公共财富的某些部分”拥有合法的财产权。洛克在这里必须要回答费尔默提出的问题，因为，他必须要表明，他的观点如何能够说明（不同于证明）得到所有人之认可的财产权。

洛克认为，上帝把这个世界当做公共财产给予了所有的人，而不是只给予亚当。但是，财产权的这种授予，不是被洛克理解为集体独占的所有权——作为整体之人类的独占的我，有权——的授予，而是作为所有的人都拥有的、使用自然提供的必要生存手段之自由权的授予，作为这样一种权利——通过诚实劳动恰当地使用自然提供的生活资料以便满足我们的需

要与需求的权利——的授予。^① 所有这些授予的目的，都是为了使我们能够履行我们的两种自然义务：保全人类以及作为人类成员的我们自己。

洛克的这一财产权观念包括两个限制性条款：

148

(a) 第一个限制性条款：给他人留下足够多且足够好的物品：27、33、37 段。^② 这一条款之所以要遵守，乃是由于，使用的权利不是一种独占的所有权，其他人也拥有相同的权利。

(b) 第二个限制性条款：不糟蹋：31、36f、46 段。^③ 这一条款之所以要遵守，乃是由于，上帝是地球及其资源的唯一所有者。例如，如果我们捕捞的鱼的数量多于我们作为食物所需的数量，那么，这就是浪费并毁坏了上帝之财产的某些部分。

2. 现在，我们来看看“财产权的伟大基础”（洛克在 44 段使用的术语；另见 27、33、37、39、44f、51 段）。这一基础就是我们自己的人格（our own person）所拥有的性能（property），而这种性能是任何人（除了我们自己）都没有权利拥有的（27 段）。我们身体的劳动能力、我们的双手创造的果实（成果），都恰当地属于我们。

44 段还写道：我们是我们自己的主人，是我们自己之人格的所有者，是我们人格之活动与劳动的所有者；因此，我们在我们自身之中找到了“财产权的伟大基础”。我们为我们自己而增进的确实只是我们自己的财富，而非公共的财富。因此，劳动从一开始就赋予了我们对这些物品的权利。

在 40—46 段，洛克提出了一种关于价值的劳动成本理论，例如，在土地的整个价值中，劳动的价值占 90%—99%。这些段落旨在说明，对土地之财产权的（受到恰当限制的）确立，是为了每一个人的利益。那些没有土地的人，不必成为财产权的受害者。在 41 段中，洛克说，在美

① 见塔克《自然权利理论》【Richard Tuck, *Natural Rights Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 166—172】。

② 洛克说：“对于那些添加了他的劳动的物品，除了他以外就没有任何人对之享有权利，至少在还留有足够多且足够好的物品给其他人的情况下是如此。”《政府论》下篇 27 段，第 288 页。

③ “谁能在一件物品败坏之前尽量用它来满足生活所需，谁就可以在那个限度内通过他的劳动在这件物品上确立他的财产权。超过这个限度的使用就不是他的分内应得，而归其他人所有。上帝创造的物品不是供人类糟蹋或毁坏的。”《政府论》下篇 31 段，第 290 页。

洲大陆拥有大片肥沃但缺乏劳动力耕种之土地的国王，在吃、住、穿方面还比不上英国的一名普通工人。对土地之私人财产权的确立，如果受到理想历史之约束条件的恰当约束，那么，这对于个人与集体来说都是合理的；他认为，私人财产权制度使我们的处境比没有那种制度时更佳。

149 3. 最后，我们来看看货币的引入及政治权威的诞生。洛克在 36f、45、47—50 段中讨论了这些问题。

(a) 这里的一个关键问题在于，货币的引入事实上架空了“不糟蹋条款”；该条款的内容是：我们从自然中获取的财物（在它们败坏之前）不能多于我们能够使用的数量。现在，由于有了勤奋的劳动，我们能够获取多于我们之使用数量的财物，并把这部分剩余的财物用于换取货币（或各种有价值的物品），因而能够越来越多地积累对土地、自然资源或其他物品的所有权。货币使我们能够“稳妥地拥有”更多的土地；这些土地产出的产品多于我们的需要，于是，我们就“用剩余的产品换取金子和银子，而对金子和银子的储藏不会伤害任何人”（50 段）。

(b) 通过默许（无须契约）对货币的使用，人们“同意了对于土地的不对称与不平等的占有”，而且，这样做是基于“默许的、自愿的同意”（50 段）。

(c) 在政治社会产生之前，财产权与货币就在没有契约的情况下存在了，而且，这仅仅是通过“赋予金银以一种价值并默认对货币的使用”（50 段）。^①

4. 因此，我认为，洛克提出的是关于财产权之产生的两个时期理论。第一个时期是政治社会产生之前的自然状态时期；该时期包含了不同的阶段。我们这里可以区分出三个阶段：

(a) 人类历史的第一阶段：26—39、94 段。

(b) 经过同意划定部落边界的阶段：38、45 段。

(c) 经过同意出现货币与贸易的阶段：35、45、47—50 段。

第二个时期是政治社会时期，它似乎包含两个阶段：

① 这种默许的同意与 119—122 段所说的那种同意有何种关系（如果有的话）？这两种同意似乎是不同的，但不同在何处？

(a) 父权君主制阶段：74ff、195—110、112 段。

(b) 通过社会契约建立政府并管理财产权的阶段：38、50、72f 段。

第二个时期，即通过社会契约建立政府的时期，是洛克主要关注的时期。在这个时期，财产权是协定性的 (conventional)；也就是说，它是受社会的实在法所限定与约束的。我相信，这些实在法尊重我们讨论过的根本的自然法之所有约束条件。它们还尊重洛克所谓的政治社会中的“根本的财产法”；也就是说，未经本人或其代表同意，任何人的财产都不能被夺走，即使获得了政府的必要支持 (140 段)。

我认为，政治社会中之 (不动产) 财产权的协定性质导致的一个重要后果是，一个自由主义的社会主义政府与洛克的财产权理论并非水火不容。^① 在洛克的等级制国家中，议会 (代表) 确实不太可能制定出包含有明显社会主义倾向的法律。也许如此，但那是另外一个问题。关键在于，这样一个政府没有必要侵犯 (不动产) 财产权 (如洛克所定义的那类财产权)。

而且，非常可能的是，政党一旦产生，它们可能就会为了选票而相互竞争——例如，通过降低或取消关于财产的资格限制而呼吁扩大选民的范围。事实上，这在洛克的时代就发生了，因为，英国议会倾向于赞成公民权的增加，尤其是在城市和乡镇，部分是作为对抗国王、捍卫议会自身的一种手段。^② 由于在理想的历史中，政治与经济环境是不断变化的，因此，那些拥有财产的人有足够好的理由赞成这类立法。在我看来，这类立法 (如果通过的话) 将不会侵犯洛克所理解的财产权。因此，洛克的等级制国家最终也可能会发展出现代的宪政民主政体。这类事情事实上已经发生了吗？

第 5 节 等级制国家的问题

1. 最后，我们来看看洛克的等级制国家的问题。大家知道，这一问题是关于下述现象如何产生的问题，即，如果一以贯之地坚持洛克的观

① 这样一种政府的蓝图由英国的工党与德国的社会民主党设计了。

② 见前面的注释 4。(指本书边码第 141 页关于英国历史上的实际选民人数的注释。——译者注。)

点，那么，从作为平等裁决权状态（在其中，所有的人都拥有平等的主权）的自然状态出发，人们怎么会签订某种导致等级制国家之出现的社会契约。

人们可能会反对说，对问题的这种理解是不正确的。换言之，人们可能会说，洛克事实上并未接受等级制国家；他至多只是显得好像是接受它而已。我们不可能同时解决所有的政治问题，因此，他只能解决他所面临的问题，并且，他只能从解决最迫切的问题开始。作为最紧迫的问题，他要反对皇权专制主义。因此，我们不应说，洛克接受等级制国家。在这一问题或妇女平等的问题上，他都不持有任何实质性的观点。

对于这种回应，我深表同情。它可能是正确的。就我们的讨论而言，我仅仅假定，在下述较弱的意义上，他确实接受等级制国家：他认为，在那个时代英国的混合型宪政体制下，这样一种国家能够出现并事实上已经存在。我并不认为，他在下述意义上接受等级制国家：他完全认同等级制国家的价值，并对等级制国家表示满意。

2. 人们可能还会反对说，对问题的这种理解没有考虑到洛克对历史必然性的强调。也就是说，就他的言论所表达的基本倾向而言，他对等级制国家的接受仅仅意味着，即使在理想的历史中，社会的环境也可能是非常糟糕和有限的，因此，即使某种等级制国家能够得到证明，并与他的观点相一致，那么，这也仅仅是由糟糕而有限的历史条件造成的。如果社会的环境随着历史的发展而得到改善，那么，等级制国家将不再是合理的——根据洛克自己的标准；只有建立在更为平等的公民权与更为平等的财富分配之基础上的政体才能满足他关于合法性的标准。最终，一个完全满足他关于自由和平等之观念的、正义的宪政国家将变成现实。

对于这种回应，我再次表示同情。我并不否认洛克对历史必然性的诉求，因为，政治哲学必须要承认各种可能性的极限。它不能只是简单地谴责这个世界。我也不否认，洛克的思想中包含着这样一种自由与平等的理念，该理念能够为我们视为正义与平等的民主政体观念提供大部分（尽管不是全部）基础。

不过，关键之处仍然在于，对洛克来说，要接受等级制国家，这仅仅要求，在理想的历史中存在着某些条件，在这些条件之下（根据他的理论），等级制国家能够产生。要说明这一点，我们需要做的就仅仅是，提供一幅关于这些条件的可信的历史图画，这幅图画能够满足前面列举的所

有约束条件。这样一来，我们或许就可以推测，这就是洛克所设想的英国宪政应该产生的方式，尽管它事实上不是这样产生的。（回想一下我们较早谈论过的关于征服者威廉的故事）我们正在做的是验证洛克的合法性理论。这里应强调指出的是，还存在着其他的条件，在这些条件下，能够产生的不是某种等级制国家，而是某种非常接近于我们目前的理想的国家。

我们应记住这一论述的关键之处，即，根据洛克的学说，对社会契约之条款与政体之形式的说明依赖于各种不同的偶然性，包括契约处境之外的谈判优势。这是由于，我们无法排除人们各自拥有的关于自己的偶然处境的¹⁵²知识。那些将要决定社会契约之基本原则的各方，没有像作为公平之正义理念所要求的那样，^①处于“无知之幕”的背后。其结果就是，进入契约处境的人们，不仅是自由与平等、理性与理智的，而且还处于拥有不同财富的不同处境之中。他们的合法利益是由这些不同的处境决定的，而这些合法利益可能是相互冲突的。如果我们想构建出一种政治理念，根据这种理念，社会合作之条款与政体之形式能够独立于这些偶然因素，那么，我们就必须要找到一种修改社会契约理论的途径。

第6节 等级制国家之起源的平常理论

1. 最后，我将简要说明，某种等级制国家如何能够在理想的历史中产生。我们已经看到，每一个人都被设想成会理性且理智地行动。没有人会违背根本的自然法赋予他们的义务，或不能采取理智的行为以促进其合法利益。这些利益是他们对于广义的财产的利益，即在他们的生命、自由、不动产方面的利益，不管他们在土地（真实的财富）方面的财产多么的少。

根据约苏亚·柯亨的观点，我们可以说，社会契约必须要满足三个标准：^②

① 见罗尔斯《作为公平的正义：正义新论》（John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*）第6节“原初状态的理念”。

② 参见柯亨的“结构、选择与合法性：洛克的国家理论”【Joshua Cohen, “Structure, Choice and Legitimacy: Locke’s Theory of the State”, PAPA, Fall 1986, pp. 311—323】。这些条件共同规定了合作性博弈的基本内容。

(a) 个体的合理性 (individual rationality): 每个人都必须理性地相信, 在根据社会契约组织起来的社会中, 每一个人的处境至少会与他目前在自然状态中的处境同样的好。用来判断人们之处境是否更好的标准, 是他们的合法利益, 如上面根据他们的广义的财产来加以定义的利益。

(b) 集体的合理性 (collective rationality): 与人们正在争取达成协议的社会契约相比, 不存在任何其他可供选择的、有人会更喜欢的社会契约 (包括该契约试图建立的政府的形式), 换言之, 不再存在任何其他的协议, 这些协议在使某些人的境况变得更好的同时不会使任何其他人的境况变得更糟。(这就是所谓的帕累托境界。)

153 (c) 联合体的合理性 (coalition rationality): 如果化繁为简, 我们就可以简单地假定, 只存在两类联合体。一种联合体包括所有这些人, 他们拥有足够的财产, 可以满足投票的财产资格要求 (如 40 先令之完全保有的土地)。我们称这些人为拥有 (足够) 财产的人。另一种联合体包括那些未能满足投票之财产资格要求的人, 尽管他们可能拥有少于 40 先令的完全保有的土地。我们称这些人为缺乏 (足够) 财产的人。联合体理性意味着, 这两类联合体及其成员都认为, 与这两个联合体都能接受的任何其他协议相比, 拟议中的社会契约合格证使他们的处境更佳。这两类联合体的成员都必须认为, 与两个联合体的自行其是或彼此分裂相比, 此社会契约所包含的协议会使他们的处境变得更好。

简而言之, 我们相信, 只存在四种可供选择的方案:

(i) 等级制国家 (拥有 40 先令之完全保有土地的人才拥有投票权)。

(ii) 实行普遍选举权的国家。

(iii) 分裂为两个部分的国家。

(1) 由拥有 (足够) 财产的人组成的国家。

(2) 由不拥有 (足够) 财产的人组成的国家。

(iv) 自然状态或维持原状

如果再次化繁为简 (我们一再这样做!), 那么, 我们相信, 人们偏爱的是这种类型的国家: 其政体的合法性由人民来做出评价, 而人民做出评价的唯一根据是, 它有望满足人民的合法利益 (这些利益与根本的自然法所规定的义务相协调, 其具体内容根据人民所拥有的广义的财产来确定)。

2. 一点说明。等级制国家与民主国家都是宪政国家。也就是说, 它

们都遵守了洛克在 124—126、136f、142 段所理解的法律。因此，即使那些未能满足财产资格要求的人也可以指望，与自然状态相比，他们的生命、自由和财产（不管多少）都能得到更好的保护。所以，从个体理性的角度看，等级制国家优于自然状态。

不过，在等级制国家与民主国家之间还是存在着利益冲突。拥有财产的人偏好等级制国家；没有财产的人偏好民主国家。有财产的人担心，没有财产的人可能会利用民主的公民权来重新分配他们的财富。

（a）我们可以假定，有财产的人将拒绝同意民主国家，倾向于分裂或自行其是。他们可以依据自然法而这样做，只要他们不违背仁慈原则。¹⁵⁴我认为，洛克的观点是，在这种情况下，有财产的人可以不与没有财产的人合作。

（b）因此，没有财产的人得决定，他们是独自建立一个民主国家还是加入由有财产的人建立的等级制国家。如果他们认为，加入等级制国家对于他们来说确实是理智的，那么，等级制国家就符合联合体的理性这一标准。两个联合体都认为，与彼此可以接受的其他选择相比，等级制国家是更好的选择。

因此，正如洛克所要求的那样，我们可以假定，等级制国家满足了下述标准：

（i）每一个人，包括消极公民（不拥有足以获得投票权之财产的人），都是能够获得法律保护的公民（120 段）。

（ii）公民拥有合理的机会——通过努力与勤奋——去获得足够的、能满足投票资格之要求的财富。这意味着，必须保障每一个人都拥有被雇用的机会。

（iii）这些机会通过正义的原则而得到保障；正义原则将与其他原则一道共同确保，每一个人都能获得其诚实劳动的成果。

（iv）最后，根据仁慈原则，等级制国家承认，每一个人对社会的剩余物品都享有合法的要求权以便他们不致陷入极端贫困的境地。

这些原则是拥有财产的人给没有财产的人提供的合作条件。我们假设，这些条款一旦被接受，就将得到遵守；也就是说，这些条款将得到严格的执行，而且，每一个人都知道这一点。没有财产的人也不必担心这类问题：那些有财产的人背信弃义的可能性究竟有多大。

3. 基于所有这些条款，我们可以看到，等级制国家将如何以下述方

式产生：

接受的条件：如果 x 是拟议中的社会契约，那么， x 将得到认可，如果它满足以下三个条件：（a）个体理性：所有的人都认为 x 好于自然状态。

（b）集体理性：不存在其他可供选择的 y ，以致所有的人都认为 y 好于 x 。

（c）联合体理性：对于两个联合体 A 和 B 来说，也不存在其他可供选择的 y ，以致 A 或 B 认为 y 好于 x ，或者 A 或 B 可以通过自行其是或分裂的方式来强制实行 y 。

因此，洛克设想的社会契约是：

（a）一组可供选择的方案：等级制国家、民主国家、分裂、自然状态。

155 （b）有产阶级（the propertied）的偏好：等级制、分裂、民主、自然状态。

（c）无产阶级（the propertyless）的偏好：民主、等级制、分裂、自然状态。

两个联合体都认为，等级制国家好于分裂状态；由于有产阶级能够强制推行分裂方案，因此，被选择的社会契约将是建立等级制国家；无产阶级不能阻止分裂，所以，他们加入等级制国家。

4. 如果上述情境是可信的，而且与理想的历史相一致，那么，洛克所设想的、以 40 先令之完全保有土地作为公民拥有投票权资格的混合型宪政国家就能够出现。当然，其他发展方式也是可能的。洛克思想的一个重要方面就在于，它认为，许多不同形式的政体都能够产生。它的理论体系并不要求等级制国家的出现；它仅仅是允许等级制国家的出现。柯亨概括了其他的条件（如 19 世纪的社会条件），在该条件下，人们能够令人信服地主张，民主制是能够获得共识的选择。在 107—111 段中，洛克描述了，在早期的“黄金时代”，君主制是如何产生的；那时，人们拥有的财富较少，而且大致平等，虚荣心也还没有侵蚀人们的心灵。

这里的重要之处在于，对于洛克的理论来说，关键之处在于该理论所提倡的用来证明政治制度之合理性的证明方式。如果人们同意了社会契约，他就把他们当做这样的个人来看待：他们不仅知道他们特殊的社会与经济利益，而且知道他们在社会中的地位与身份。这意味着，人们用来说

服他人同意达成社会契约的证明方式可以把这些特殊利益考虑进去。

我们这样来描述等级制国家之产生方式的目的在于，捍卫洛克的观点，驳斥麦克弗森对洛克理论的错误解释。但是，在这样做时，我们也发现了洛克理论的一个重要特点。该理论不仅使得公民的权利与自由以某种方式（我们想避免这种方式）依赖于历史的偶然因素，而且还提出了这样的问题：在每一次分配政治与经济权力的重要转折关头之后，是否不应重新考虑用宪法手段来解决人们之间的分歧。现在看来，人们在宪政政体下享有的基本自由与机会会比这得到更为牢靠的维护，不会随这种变化而改变。

因此，正如我们所说的那样，我们必须找到某些修改洛克之契约学说的途径。卢梭和康德都对它进行了修改。作为结束语，我应强调指出，我不是在批评洛克本人；正如我所说，他是一个伟大的人物，他的社会契约学说是于王权危机期间为实现其政治目标而建构的。我们剖析了他的理论，并发现他的理论不太适合我们的目标。这并不奇怪，因为，正如科林伍德所说，我们面临的问题不是他曾经面临的问题；这些问题需要的是不同的解决方案。

休谟讲座

157

第一讲 “论原初契约”

159

第1节 介绍性的评论

到目前为止，我们已经讨论了霍布斯和洛克，只不过很简略而已^①。根据这些讲座的范围和目标，这也是在所难免的，我不必为此表示任何歉意。我只是希望你们能够清楚一点，显然，关于他们二者中的任何一个我们都有更多可以讨论的问题。但是，我们现在所面对的问题就是如何从谈论霍布斯和洛克这两位社会契约论的代表人物过渡到讨论功利主义的代表人物休谟和密尔上来。我们将寻求一个视角，该视角能够突出他们之间的差别，能够阐明使他们相互区分的哲学观念上的差别，以及这种争论得以产生的具体原因。

有人可能会说，任何主流的哲学传统——不管是政治哲学的还是其他方面的——常常都是建立在特定的直觉思想之上，并且要求对这些思想进行阐释和推进；你会发现不同时期的不同作者以不同的方式在做着这个工作，由此，多样化的哲学思想便产生了。社会契约论传统的直觉观念就是“协议”（agreement）这个概念——这种协议存在于那些至少是理性的平等人与人之间；不管怎样，他们同意以某种方式接受统治，或者如霍布斯所说，通过授权一个主权者，或者如洛克所主张的，加入到一个共同体当中，然后想办法把多数人的意志统一起来设立立法权或者创制宪法。我认为，“协议”这个概念能够在直觉上产生一种吸引力。如果我同意某一协议，那么我就会被该协议的条款束缚住，你也许会说，这就等于又回到了一致同意（consent）或者承诺的基本观念上去了。我认为，洛克把承诺 160

① 这两次关于休谟的讲座来自于罗尔斯讲座的一个录音材料的誊写，该讲座来源于罗尔斯于1983年3月4日和3月11日在哈佛大学开的现代政治哲学课程的内容。罗尔斯手写的讲座笔记的相关段落已经补充进去。——编者按。

这个概念看成是既定的，看成是我们都能够理解的。在他自身来说，并没有做出任何努力试图把这个概念从根本的自然法当中推导出来。

当然，社会契约观念会以多种方式发生变化，这种变化取决于“协议”这个概念是如何被阐释的。达成协议的条件是什么？谁赞成它？这些赞成它的人又是如何被描述的？他们的意图是什么？他们的利益又是什么？还有许多其他问题也要提出来，而且要把它们弄清楚。我们曾对比了霍布斯与洛克的契约理论：在谈到霍布斯的时候，我强调了这样一点：他似乎关心的是，在直接关系到人们自身利益的问题上，给人们提供令人信服的理由，用来说明对于他们来说，为什么只有希望一个强有力的主权者继续存在下去才是明智的。因此，这是一个试图把义务建立在人们理性而又根本的利益之上的概念。在霍布斯这里，从总体上看并没有对过去的诉求。如果这个主权者现在还存在的话，那么希望这个主权者继续存在下去将会符合每个人的利益。至于说起当初主权者权力的真正来源，这个问题并不重要。现在考虑到我们自身的根本利益，我们之中每一个人都有义务支持一个强有力的主权者。

当然，与霍布斯比较起来，洛克的观念是相当不同的。它开始于自然状态当中的平等权利，然后设想，通过一系列在历史中形成的协议（这些协议当中的每一个都不得不满足特定的条件），一个合法的政体便产生了。对于洛克来说，只有以特定方式建立起来的并且满足了特定条件的政体才具有合法性。任何政体是否能够以这种方式在历史当中产生就是判断它是否具有合法性的一个标准。因此，在洛克看来，合法性依赖于政体的形式，依赖于它是怎样产生的，以及它对于某些合法权利保护力度如何。

如果你在这里想弄清楚存在于洛克主义和霍布斯主义之间的不同之处，那么，不妨让我们想象一下在1688年和1699年的公共辩论当中，它们各自将采取的形式。一个霍布斯主义者就会说，既然威廉和玛丽的政权已经稳固地建立起来了，那么每个人就有义务去服从他们的政权，因为那是一个强有力的主权者。如果一个主权者是强有力的，那么我们就有义务去支持它。然而，一个洛克主义者的讨论事实上会有所不同。假定我们把洛克的思想运用于同一情境之中，那么得出的结论就是，由于以前的政体已经破坏了人民的权利，因此政治权力转移到了人民的手里，经过革命和重建，一个新的尊重人民权利的政体已经建立起来了。“尊重人民的权利”意味着这是一个合法的政府，一个可以从平等权利的状态出发通过

契约建立起来的政府。因此，尽管霍布斯和洛克的讨论都有一种涉及“协议”概念的社会契约论思想，但是二者是相当不同的。

功利主义传统有一种不同的直觉理念。它涉及社会的普遍利益或者普遍福利的观念，涉及公共善、公共利益的概念——所有这些不同的概念你都可以在休谟的用法那里找到。功利主义学说是从产生最大的社会（或公共）利益的总和这一观念开始的。根据这一观念，我们就获得了一个支持某个政府或者支持某个政体的理由，也就是：大致地说，如果当它的持续存在和运行增进了人民的福利，或者（比起随时都可能建立起来以便于替代它的任何其他政体）能够产生更大的福利或者更大的幸福。因此，功利主义者的讨论都是诉诸社会的普遍福利或者公共的善这类概念的。当然，在福利这一概念当中有很多精妙的含义有待挖掘，随着我们对休谟和密尔思想研究的进一步深入，我们就会考察那些涉及这些方面的问题。我们应该注意到，承诺、历史根源或者契约的概念并没有以任何方式进入到功利主义者的讨论当中。功利主义者所做的就是面向现在和将来，并直截了当地询问当前的政体形式、当前社会制度的组织形式是否能够以最好和最有效的方式来提高普遍的福利。

功利主义的观点在以下三个方面不同于霍布斯的观点：第一，功利主义拒绝心理利己主义（除了边沁）的观念，它强调的是喜爱和仁慈这两种情感的重要性。即便在这里，休谟的有限慷慨的理论在他对正义和政治学的论述当中也是相当重要的。第二，功利主义拒绝霍布斯在关于何为正确何为错误之区别的问题上所采取的相对主义的约定论立场，而坚持功利原则的合理性和客观性。第三，功利主义拒绝霍布斯所认为的政治权威依赖于强力这一观念。相反，它坚持认为，政治权威是建立在政府为作为一个整体之社会的利益（即为社会福利）服务这一基础之上的；社会利益是由功利原则来确定的，而不同的功利主义者会以不同的方式对这一原则进行阐释。

在我正式转到休谟之前，我也许应该指出，他是功利主义作家当中的 162 一员，这些作家当中只有为数不多的几个我们能够讨论到。功利主义过去是，也许现在仍然是英语道德哲学传统当中最有影响和最为持久的一个流派。可能在功利主义者当中没有人能够与亚里士多德和康德齐名（他们的伦理学著作属于同一类别），但是，如果把这个传统作为一个整体来看待，审视一下它的理论深度和广度以及影响的持久性，而且，这个体系的

某些部分还不断地得到完善，那么，功利主义在它的总体成就上也许可以称得上是独具特色。它的历史至少从 18 世纪早期延续到现在；它的这段历史打上了一连串薪火相传、成绩卓著的思想家的烙印。这些思想家包括弗朗西斯·哈奇森（Frances Hutcheson），休谟，亚当·斯密；作为古典功利主义主要代表人物的杰罗米·边沁、弗朗西斯·博福特·埃奇沃思（P. Y. Edgeworth）和亨利·西季威克；以及约翰·斯图亚特·密尔（他的观念中包含了许多非功利主义的特征）。因此，在经历了接近三个多世纪的不间断的发展和演化后，功利主义或许已经成为道德哲学中令人印象最为深刻的传统。

我们一定要记住，功利主义从产生以来就是社会思想的一部分，绝不能把它简单地看成是一种遗世弃俗的哲学学说。功利主义者同时也是政治思想家，并且创立了自己的心理学理论。同时，功利主义对于经济学的某些部分也产生了相当深刻的影响。部分原因在于，如果我们看一看 1900 年以前在英国传统当中比较有影响力的经济学家和比较著名的功利主义哲学家，我们会发现，他们是同一些人，只有李嘉图除外。休谟和亚当·斯密既是功利主义哲学家，也是经济学家，边沁、詹姆斯·密尔、约翰·斯图亚特·密尔（尽管他是一个存在争议的功利主义者，产生争议的原因我以后还会讨论到）和西季威克也是这样；埃奇沃思虽然主要是作为一位经济学家而知名，但也算得上是一个哲学家，至少是一个道德哲学家。直到 1900 年这种身份上相互重叠的传统才真正结束。当西季威克和伟大的经济学家马歇尔决定要创立经济学的不同分支时（我相信这件事发生在 1896 年）他们仍在剑桥的同一个系里共事。自从那时起，在经济学与哲学之间就发生了断裂，尽管功利主义仍旧在影响着经济学，而福利经济学从一开始就与功利主义传统有着密切的联系。1900 年以后，这种相互重叠的身份就分裂成了两个或多或少互相漠视的团队，这就是经济学家团队和哲学家团队；这种分裂对它们彼此都不利。因为，至少到目前为止，经济学家关注的是政治经济学和所谓的福利经济学，而哲学家则把自己限定在道德哲学和政治哲学的领域之内。由于学科分化以及其他的压力，这种裂痕是不容易弥合的。同样，现今对于同一个人来说，对两个学科的问题都能做到充分地把握，而且能够进行有启发性的讨论，也是非常困难的。

当然，有限的时间不允许我来涉猎所有这些重要的功利主义者，因

此，我只是想谈谈休谟和密尔，试图指出他们各自的理论特色以及作为他们理论基础的各自的直觉思想。对于休谟，我建议你们读一读“论原初契约”这篇论文，以及《道德原理研究》（1751），尤其要注意这部著作的第一到第五章，第九章以及附录三（牛津版大概是80页，占到全书的一半之多）^①。

首先，我们先来看一下休谟的生平：

（a）他的生卒年份是1711—1776年。

（b）他出生于苏格兰伯明克（Berwick）一个乡绅的家庭，伯明克在爱丁堡南部不远的地方。

（c）他11岁的时候，进入爱丁堡大学，在那里学习了几年。

（d）在他18岁的时候（1729），他有了写作《人性论》的想法。

（e）休谟的一生当中某些重要的阶段：

（i）1729—1734年，休谟在家里阅读和反思。

（ii）1734—1737年，休谟在法国定居，着手写作《人性论》。

（iii）1739—1740年，当休谟返回英国的时候，《人性论》出版。

（iv）1748年和1751年，相继出版了《人类理解研究》和《道德原理研究》。

（v）1748年，写作“论原初契约”，并在他的《道德和政治论文集》第三版当中把该文加了进去。

这部牢牢地抓住了休谟的想象力，并且让他不辞劳苦断断续续为之付出了十年光景的《人性论》，其主导思想是什么？我们只能从著作本身来寻找答案。

（a）我认为问题的关键在于这本书的副标题：《人性论——把推理的实验方法引入道德科学的一个尝试》。

（b）对于“道德的”这个概念的含义我们要多说几句——它与今天

① [罗尔斯1979年的讲座笔记当中在这个位置出现了以下的段落。下面提到的关于西季威克的讲座出现在这一卷的附录当中——编者按]。

“我的目的在这里是很有限的：我将会完全集中于我所谓的历史传统，并区分功利主义的三个不同的代表人物，那就是：（a）休谟，他是我们今天和下次讲座要讨论的……（b）接着我会涉及古典主义传统当中相继出现的边沁、埃奇沃思和西季威克。（c）我要谈的是J. S. 密尔。

我们的任务就是随着研究的深入把他们的思想以某种方式联系起来。”

的含义有所不同，因为它包含了心理学以及与社会理论相关的主题。

(c) “实验的”含义在它变得更加具体这个意义上也已经发生了变化。对于休谟来说，它意味着科学方法——也就是对于实验和观察的诉求，也包括对思想实验和理论的诉求。在休谟看来，牛顿是运用这种方法的一个伟大的榜样，这一点从《人性论》的导论当中看得很清楚。休谟的目标是要把牛顿的实验方法运用到对道德科学的研究上来：也就是运用到与理解第一原理有关的道德主题上来，这些第一原理能够用来说明人类的信仰和知识（第一卷）、人类的激情（也就是情感和情绪，欲望和情操，品格和意志）（第二卷）以及道德情操（更为狭义地说）在我们人类身上的表现（第三卷），包括我们做出道德判断、我们如何做出这种判断、我们能够在多大程度上受到这些判断的驱使来行为的能力等。

(d) 休谟是以一种完全不同于洛克的方式来讨论这些问题的。

(i) 洛克像一个宪法的法学家，在根本的自然法所限定的法律体系内来开展其研究；洛克是在根本的自然法之基本框架内来为混合宪政体制下对王权的抵制进行辩护的。这种辩护是在根本的自然法之道德体系内进行的；这种辩护，就像它过去所是的那样，是法律和历史意义上的。

(ii) 休谟的视角则是自然主义者的视角：观察和研究人类制度和实践的现象，观察并研究道德概念、道德判断和道德情操在支持这些制度和实践以及在规定人类行为方面所起到的作用。

(iii) 休谟想要弄清那些支配着并能够解释这些现象——包括道德判断和道德赞成等在内的道德现象——的第一原理。正如牛顿弄清运动规律的第一原理一样，休谟也把联想法则作为与知识和信仰有关的第一原理来加以强调；他在《人性论》当中把道德判断主要看成是从我们的同情能力——这种同情能力在《道德原理研究》当中又被人性原则（the Principle of Humanity）所取代——中推导出来的。休谟关于“明智的旁观者”（judicious spectator）的论述是道德哲学最为重要的思想之一（将在下面的第二讲中讨论）。

(iv) 这些细节我们在这里不可能一一都涉及：想要强调指出的是，休谟的背景及其哲学视角与洛克是完全不同的。他以善于观察的自然主义者的视角来考察道德问题。甚至当休谟和洛克在讨论同一个问题的时候，他们也是从不同的视角来讨论的。一般来说，他们并不试图去回答同样的问题。

第2节 休谟对洛克社会契约理论的批判

现在我们将要转到休谟对洛克社会契约理论的批判上。这种批判至少出现在一个重要的文本当中，那就是休谟的论文“论原初契约”(Of the Original Contract)，这篇论文于1748年收录在他的《道德与政治论文集》(*Moral and Political Essays*)第三版当中。该论文可以划分为四个部分。我发现，把论文中的每个段落依次(用数字)标明对于我们的理解时常是很有帮助的，对于这篇论文也不例外：该论文的第1—19自然段是第一部分，第20—31段是第二部分；第32—45段构成了第三部分，在这个部分当中，休谟提出了与洛克社会契约论相反的、自己的哲学理论。最后第46—49段是结论部分。

从休谟组织这篇论文的方式上看不出应该在哪里划分段落。我认为，先了解一些关于这篇论文的基本思想对于我们或许会有所帮助。在第一部分，休谟一开始就假定，托利党君权神授的观点与辉格党关于政府应该建立在人民之一致同意(*the consent of the people*)的基础上的观点，都包含一定的真理性——但是，这种真理性显然不是他们自身所认为的那种真理性。同时休谟所承认的这种真理性几乎也不是这两种观点的主张者各自所想要的那种真理性。比如，对于托利党的主张，他几乎一带而过，我推测，他甚至有点故意地嘲弄。他说，君主也许可以通过神圣的权利来统治，但是，这样的君主比起一个拿走了我的钱包的小偷好不到哪去，因为所有的权力都来源于那个最高的存在(第3段)。显然，休谟在这样说时并不完全是认真的，但是我推测，他这样说是为了能在讨论的过程中唤醒读者。

接着休谟又嘲弄起辉格党的观点来，他说，辉格党的观点假定，“在 166
臣民和君主之间存在着某种原初契约，通过这种契约，臣民有策略地保留了他们抵制君主的权力，不管什么时候，只要他们发现自身受到这种他们曾经自愿委托的政治权威的侵害，他们便可行使这种权力……”(第1段)。我推测，洛克和他的契约论观念很可能就是休谟在这里批评的对象，或者属于休谟批评的对象之列，尽管洛克的名字实际上没有被提到；休谟说(第4段)，如果“原初契约”指的是政府成立的最初的根源(比如在森林和荒漠地带聚居的人们第一次联合起来的情形)，那么，不可否

认，所有的政府最初都是建立在契约之上的。因为在那个时候，人们在身体力量和精神能力上几乎是同等的，而且文化和教育还没有造成人们之间的不平等。所以，在那样的环境中，人们之间的一致同意不仅对于人们认识到和平与社会秩序将会给他们带来的好处是必要的，而且对于政治统治来说也是必要的。然而，他接着说到，“这种一致同意在相当长的时间之内都是不完善的，它并不能作为常规管理的基础”（第5段）。也就是说，社会契约或者原初契约的观念（如洛克所说的那种），是超出那个时代人们的理解能力之外的。而且由于那个时代正是政府刚刚出现的时代，因此他认为洛克的学说——休谟认为该学说肯定，“所有人仍然是生来平等的，对于任何君主或者政府都没有忠诚服从的义务，人们只接受因承诺而产生的义务与惩罚的约束”（第6段）——几乎是不能严格地加以运用的，或者严格说来是不准确的，即使应用于政府成立的最初根源这个问题时也是如此。尽管这种学说确实包含着某些真理的成分，就像他所说的那样。

接着，休谟开始列举了许多反驳的理由。他认为就目前来看这些理由足以表明，一致同意几乎不能作为政府成立的根据和公民履行义务的基础。例如，他认为社会契约论学说还没有为世界上大多数人所接受，对于他们来说，甚至闻所未闻。“我们发现，到处都有这样的君主，声称他们的臣民是他们的财产（在那个时代这是一种惯例），他们还断言，他们独立的统治权来自于征服或者继承”（第7段）。他还补充说，“即使我们的朋友以前没有因为你提出如此荒唐的学说而把你当成神志不清的人并且让你闭上嘴”（第7段），那些行政长官也会把一致同意理论的倡导者当做危险分子和煽动者囚禁起来（这种说法听起来有点过火，但这就是他本人对这件事情的看法）。如果这种学说甚至还没有为大多数地方的人所接受，并且直到现在也没有被理解，那么，一致同意如何能够产生约束力呢？休谟的意思是说，为了使一致同意能够产生洛克所认为的那种作用，
 167 一致同意就必须要被公众所认可，而且要被公众理解为政治义务的基础。休谟并不是随意地就否定了这种可能性。他所说的只是，一致同意在当时的社会条件下还不具有那种功能。因此，一致同意还不能成为政府或者权威形成的基础。他继续说，不管怎样，由于原初的同意是在古代产生的，也就是说，它“太过于古老而不能为当前的人们所理解”（第8段），因此，就目前来说它也就不会有什么约束力了。因为父母对其子女的约束不

能延伸到遥远的后代（第8段）。

休谟给出的另一个反驳理由是，几乎现存的所有政府都是建立在篡权或者征服的基础之上的（他提到了1066年的征服者威廉），无论怎样，这些政府都是通过武力和暴力建立起来的，“没有公正契约或者人民自愿服从的任何矫饰”（第9段）。在某些情况下，它们产生于政治联姻、王朝的延续等原因，这些政府把它们属下的人民看成是其嫁妆或财产的一部分（第11段）。接着他又提出了另一个反对的理由，那就是，选举并无多大意义，因为选举常常被少数几个大人物联手控制着：以一致同意（即特定的原初契约）为基础的社会契约的理念，与这些事实并不相符（第12段）。在休谟看来，在1688年和1689年革命当中产生的那种同意也没有什么不同。他说，在那个特殊的时刻，决定政治权威之基础的是由七百人组成的多数派（也就是议会的成员），而不是整个国家大约一千万的人民（第15段）。因此，可以得出这样的结论，一致同意几乎从来没有产生过；即使在它真正形成的时候，在休谟看来也是如此地不常见，如此地局限于少数几个人，以至于它很难具有洛克归之于它的那种权威。同样，在整个讨论过程中他都没有提到洛克的名字。

在第二部分也就是第20—31段的开端，休谟认为，肯定还存在着与一致同意不同的、政府成立的其他基础。现在我想大致描述一下休谟的这一论点。他并不否认，一致同意是“政府成立的一个公正的基础”：他说，如果它确实能够成为政府成立的基础，那么，它“肯定就是最好和最神圣的基础”（第20段）。然而，他争辩说，由于在现实当中它几乎从来没有成为政府的基础，因此它就不可能是政府成立的唯一基础。他认为，一致同意要想具有约束力并且成为政府成立的基础，那么一定要具备某些特殊的条件：他给出了一系列的理由来说明为什么这些条件无法实现。一方面，社会契约观念预设了，社会成员都处于了解并尊重正义的状态，而实际上人们并没有处于这种状态。在休谟看来，那种状态对人性提出了过高的要求。它要求的是某种完美的状态，而这种状态远远高于我们在过去或现在所处的实际状态。

除此之外，社会契约观念还预设了，人们相信他们对政府的义务依赖于他们的一致同意。但是，常识从来都不会做出这样的假设。实际上，人们认为，他们对某个君主——“这个君主拥有其臣民之忠诚的资格是独立于其臣民的选择或意愿的”（第22段）——的忠诚，是由他们的出生

地来决定的。如果那些据说已经给出其同意的人民本身并不相信对政府的这种忠诚是建立在他们之间的协定之上的，那么，还坚持认为过去的同意仍然是政治义务的一个重要的基础就是荒谬的（第23段）。接下来在第24段这个常常被引用也相当有说服力的段落当中，休谟论述到，认为这样一位穷困的农民——他既不懂外语，也缺少能够当做路费和在国外重新开始生活所需要的一笔钱——拥有选择离开其国家的自由，就无异于是在认为，这样一个人——他在睡着的时候被带上了船并离开了海岸，现在只能待在海上的船只里，自由地同意服从船长的统治——必然会选择跳下甲板在海里淹死。因此，休谟想要说明的是，认为那个农民和其他劳动者——除了能够决定政体形式的那少数几百个人之外——是以某种具有约束力的方式表示了其同意，就好像是在说，在睡着的时候被带上船的那个人同意被带着离开海岸。休谟认为，这种最有可能发生的被动的或默许的同意（*passive or tacit consent*）是这样一些对外国人——他们在事先已经了解了一个国家的政府及其法律的前提下仍选择在那个国家定居——具有约束力的同意。休谟认为，在那种情况下，尽管外国人对政府的忠诚比起本地人来说更为自愿，但是，实际上政府对这种忠诚的期待却很少，对它的依赖也较少（第27段）。

休谟在第28段中说到，如果一代人同时都死去，另一代人作为一个整体立刻取代了他们，并且这代人马上就到了可以运用理性的年龄，足以能够选择他们自己的政府，那么，他们可以通过普遍的同意建立起他们自己的政体形式而不必考虑他们的祖先。但是，人类的生活条件是不可能以这种方式存在的，根据人类生活的现实状况，即“每个小时有一个人离开这个世界，同时又有另一个人来到这个世界”，我们可以判断出，每一代人都不能以任何有效的方式达成某种新的一致同意。为了确保社会的稳定（这是政府成立的一个必要条件），“新一代应该使自己服从已经建立起来的政体”，而不是搞什么“剧烈的变革”（第28段）。

最后，休谟评论到，说“所有合法的政权都是建立在人民一致同意的基础之上的”，这无疑是“给予了政府许多它实际上不配得到的荣誉，这种荣誉甚至比它期望或者渴望从我们身上获得的还要多”（第30段）。

169

从第31段开始，休谟就开始了我所认为的对洛克思想的哲学批判。他从对自然义务与建立在义务感之上的义务的区分开始，前一类义务包括爱孩子的义务，对施予我们恩惠的人予以感激的义务等，后一类义务则预设

了人们对社会的普遍利益和普遍需求的认识，也预设人们意识到了，如果这些义务被忽略的话，那么一种有序的社会生活就是不可能的。这第二种义务他称之为“人为的义务”，当然，自从休谟的时代起，“人为的”（artificial）一词的含义已经发生了变化。不过在休谟的时代，这个词还意味着理性的巧妙运用，用“人为”这个词就传达了这样一种观念，即这种义务在某一重要的方面是理性的。当查理二世（Charles the Second）第一次走进火灾后重建的圣保罗教堂时，重建方案的设计者克里斯托弗·莱恩（Christopher Wren）与查理二世一起站在这个教堂的穹顶之下，忐忑不安地等待查理二世发表评论。当查理二世望着穹顶说“它庄严肃穆且巧夺天工（awful and artificial）”时，这个建筑设计师才如释重负。尽管在今天听起来这并不是多么高的赞誉，但是在当时却意味着它既庄严肃穆又设计合理。

人为的义务包括（a）正义的义务，即对他人财产的尊重；（b）诚信的义务，即遵守自己的诺言；（c）对政府忠诚的公民义务。在这里，休谟反对洛克的哲学理据是，包括正义、诚信和忠诚在内的这些义务都是通过功利这个概念得到解释和证明的，也就是说，通过参照“社会的普遍需求和普遍利益”而得到解释和证明的。（与此尤其相关的是第35—38段和第45段）如果正义和诚信的义务不能为社会成员普遍地认识和尊重，那么在休谟看来，一种有序的社会生活就将是无法实现的。“没有行政长官的权威，社会就不可能维持下去”（第35段）。他相信，这就是对这些义务的基本的哲学解释。因此，休谟认为，试图通过诉诸诚信或信守诺言的义务（也就是借助于建立在个体同意基础上的假定的或者真实的社会契约）来证实或者说明我们对政府忠诚的合理性，这是毫无意义的。因为假如我们问，为什么我们应该尊重我们所签订的协议或者契约，或者为什么应该把个体之间达成的一致同意看成是有约束力的，那么，休谟声称，我们只能通过诉诸功利原则来加以说明，此外别无选择。因此，当被问起我们对政府忠诚的根据时，我们为什么要绕着弯子去诉诸于对一个假定契约的信守的义务，而不是直接地诉诸于功利原则呢？把对政府忠诚的义务建立在信守承诺之义务的基础上的哲学论证是一无所获的。在这个意义上，我们可以说，休谟把洛克的社会契约观念当成了一种不必要的搪塞，而且，这种搪塞还掩盖了真正的哲学讨论，那就是对于所有义务的哲学论证必须诉诸于社会的普遍需求，或者诉诸于休谟在其他语境下所说的

“功利”。

这样说来，休谟的结论就是，作为一种哲学学说，社会契约的观念不仅是不现实的，而且，在人们实际上所相信的一切都与之对立这个意义上，它还与常识相互矛盾，它与人们普遍的政治见解也不符，这一点他在这篇论文开头的一些段落当中讨论过。不仅如此，由于它没能说出政治义务的真正基础（即社会的普遍需求和普遍利益），因此它也是相当肤浅的。

在这篇论文的结尾也就是第48段，休谟评论到，在道德问题上发现所谓新的事物是不可能的，那些自称是新的见解几乎都是错误的。他相信，在道德问题上，具有决定性的是人类的普遍见解和实践，如果这种普遍见解和实践确实存在的话。他说：“在这些问题上不要期盼什么新的发现。”换句话说，他把洛克的思想——他发现从历史的角度看这种学说是 inaccurate 的——当成一种新创立的学说，进而把它当成是一种与人类的普遍实践和见解相违背的学说。

我们又该如何来评价休谟对于洛克思想的批判呢？他的批判是强硬有力的，而且很有说服力，或者说在许多方面肯定都是能够说得通的，但是在其他方面说服力却是相对薄弱的。我认为可以判断得出，休谟的论文（还有边沁后期的论文，尽管边沁所说的与休谟所说的实质上是同一件事情）对于削弱社会契约观念的影响力确实起到了巨大的历史作用。因为像洛克的这种学说后来连一个继承者都没有，至少在英格兰是这样。这就证明了休谟的论文在历史上确实产生了很大的影响。

然而，休谟在阅读洛克的学说时，似乎以为洛克是在说，我们对现存政府的忠诚依赖于原初的一致同意，或者一个原初的协议（它是过去某些世代的人们达成的），这种一致同意或者协议现在对我们仍有约束力。但是，洛克实际上并没有这样说。他认为，祖先们达成的一致同意对后代并不具有约束力，这一点他在《政府论》下篇第116段当中明确地提了出来：“任何人不管为他自己签下了什么协议或者许下了什么承诺，只有他自己才有义务去履行或遵守它们，但是，他却不能用任何这种契约来约束他的子女或者后代”。洛克认为，人人生来自由，即使到现在也是如此。只有在我们达到了理性年龄之后，我们才能通过自身的行为摆脱这种

171 与生俱来的自由状态。因此，休谟忽略了洛克的、我称之为“参加的同意”（joining consent）的概念，它是与“原初的同意”（originating con-

sent) 对立的一个概念。

而且, 休谟也没有提到洛克对于公开的同意 (expressed consent) 与被动或默许的同意 (passive or tacit consent) 所做出的区分, 而这是一个比较重要的区别。洛克认为, 任何通过实际的协议同意成为一个政府之臣民的人, 必须要遵守该协议; 但是, 那些只是因为占有和使用政府保护下的土地才服从这个政府统治 (默许的同意) 的人, 可以重获自由加入另一个政府 (如果他们不再占有和使用那块土地的话)。他们可以服从法律, 并且接受法律的保护, 但是, 他们并不是这个共同体的真正成员, 除非他们通过公开的同意加入该共同体 (第 119—122 段)。

休谟没能看到, 或者至少在他的讨论当中没有考虑到的洛克学说的一个更为重要和根本的方面是, 洛克的学说实际上包含两个部分。在讨论洛克的社会契约标准的时候, 我提到了其中的一个部分, 也就是第一个部分, 它说的是, 一种合法政府必须是这样一种政府, 即每一个人都能够从一种平等的政治权限状态出发, 通过订立契约进入该政体。我讨论了与通过契约“加入”该政体这一概念——显然, 它不是一个很精确的概念, 但是在洛克的观念当中却是一个不能忽略的概念——相关的问题。

洛克社会契约标准之理论的另一个部分探讨了这一问题: 一个现存的合法政体在什么情况下才能够把那些特殊的个体——他们是该政权正式的公民, 又是该政权的臣民——结合到一起。洛克在这里讨论了“参加的同意”, 并且, 他在上面讨论过的公开的同意和被动的同意之间作了一个区分。但是关键的问题是, 如果想要这种“参加的同意”产生约束力, 那么, 政权的形式就必须是合法的 (根据社会契约标准的第一个部分)。洛克很认真地说, 在权威力量强迫下所做出的承诺是不合法的。关于这一点, 他在《政府论》下篇的第 176、186、189 和 196 段都有论述。我推测, 洛克同样会说, 在不合法的政体形式下, 在权威力量强迫下所做出的承诺是不合法的。他在有关承诺的这些段落中得出的结论, 同样适用于被动的同意或者公开的同意, 假如它们都是被迫做出的。

我们应该把下面这一点作为洛克观念当中一个前后一致的部分补充进去, 即: 个人负有一种支持合法政权的天然义务 (natural duty), 如果这个合法的政权存在着并且运转有效的话。应当说, 这种天然义务来源于根本的自然法, 而不依赖于任何人的同意。在对革命加以讨论 (即在他解释一个人如何才能够反对王权) 时, 洛克说到, 去推翻一个正义的合法

政权或者使之发生更迭，是一个人能够犯的重大罪过之一。我推测，洛克为了证实这一点会潜在地诉诸于根本的自然法。因此我料想，在洛克看来，如果存在一个正义的政权，那么，我们所有的人都负有一种去服从——不管我们是否同意——它的法律义务；这是根据根本的自然法得出的一个结论。

接着让我们再思考一下洛克对于下面这个问题的论述：既然现存的这个政权是在过去的某一时刻通过强力和暴力而产生的，现在的英国人为何还能够屈服于它。洛克能够对这个问题做出回答。他的解释可能是这样的：如果现存的政权是这样一种政权形式，即人们能够从平等权利的立场出发自由地与之订立契约，那么，它就是合法的，即使它实际上几乎就是出于巧合或者由于长期的变化才发展成现在的这种形式。如果它现在确实具备了这种合法的形式——每个人都可以与之订立契约——那么，根据人们负有的支持合法政权的天然义务（产生于根本的自然法），每一个人都要接受这个政权的约束。

如果以上所有的分析都准确无误的话，那么，存在于洛克与休谟之间真正重要的实质性问题就是，洛克的社会契约理论（当它被运用于政治体制之形式并作为一个假设之标准时）判断为合法与正义的那类政治体制或者政治制度，是否也正好是休谟的社会普遍需求和普遍利益之观念（或者，换句话说，就是他的功利概念）判断为合法与正义的那类政治体制或者政治制度。从洛克社会契约标准（洛克理论的第一部分）推导出来的那类合法的政权形式，是否正好也能从休谟的功利原则推导出来？或者说它们推导出来的将是完全不同的政权形式？这才是理解存在于洛克和休谟之间的真正实质问题的正确方式。但是，休谟却从来没有真正讨论过这个问题。实际上，他看上去甚至还没有意识到这个根本的问题。可休谟在批判个体之“参加的同意”这一概念——它是洛克对政治义务进行总体论述的一部分——时的确是很有说服力的。至少我认为，你们应该考虑一下他的批判是否真的很有效。但是休谟却从来没有真正讨论过，洛克（关于起源于平等权利状态的协议）的标准和他自己（关于普遍利益）的标准，是否会推导出同样的具有合法性的政权形式。这些标准看上去似乎大不相同。毫无疑问，它们并不是指同样的事物，因此，有人可能假定它们将会导致不同的结果。在缺乏大量相反论据以及对这两种观念——包括对于功利概念——的解释的情况下，你们至少应假定它们是不同的标准。

在下一个讲座当中我们将要考虑这个问题。同时，你们应该事先考虑一下，关于合法政权的这两种标准是否可以归结为同一个标准，或者从平等权利的概念得出的结论是否会与从休谟的功利观得出的结论有差别。

第二讲 功利、正义与明智的旁观者

第1节 对于功利原则的评论

正如我在上一讲当中说过的，当我在阅读“论原初契约”这篇论文的时候，闪现在我脑际的存在于休谟和洛克之间真正的实质性问题就是，当洛克的社会契约理论被运用于政治体制之形式并作为一个假设之标准时，判断为合法与正义的那类政治体制或者政治制度是否也能够是休谟的功利原则判断为合法与正义的那类政治体制或者政治制度^①。就像我提到过的，休谟从来没有讨论过这个问题，实际上，他似乎从来没有意识到这个根本的问题。而且，在那篇论文里他对功利的解释是极为宽泛的：只是把它简单地解释为社会的普遍利益和普遍需求。

现在，在某种意义上，可以把洛克的标准看成是包含功利原则的。也就是，如果人们在不受任何强制的情况下达成了一致同意，开始了从自然状态向政治社会过渡这一历史进程，那么，有人就会认为，那些在自愿基础上达成的契约将会包含休谟的普遍原则，并且会增进社会的普遍利益。因此，有人可能就会问：“如果是这样，它们之间的区别又是什么呢？”

回顾一下，在洛克关于制度变化（从自然状态开始）的理论体系当中，存在着理性的人们自由而自愿地同意承担的一系列义务。在洛克看来，所有这些演变对集体来说都是理性的，如果没有意外事件和灾难等因素的话。因此，我们推断这种契约式协议的产生，是理想化过程的一种结果。洛克显然认为，如果所有的人都一致同意引入货币以及此后发生的许多其他变化，那么，这对于集体来说是理性的。因此，在洛克看来，这种开始于自然状态、具有合法之政权形式的有序的共同体，必然会改善每一

^① 来自1983年3月11日罗尔斯讲座的手抄本，还有罗尔斯自己手写的讲座笔记作为补充——编者按。

个人的处境，首先是就处于自然状态的人们而言，其次是就自然状态之后各个历史阶段当中的人们而言。因此，洛克（通过契约标准建立起来）的政体似乎能够满足休谟提出来的、实现社会的普遍利益和普遍需求之条件。因此，这两种原则——休谟的和洛克的——都是以非常宽泛和非常笼统的方式加以表述的，以至很难判断二者是否是不同的以及在哪些方面不同。尽管这样，就像我以前提到过的，它们肯定不是指同样的事物，你们也可以认为它们的基础是大不相同的。

假设我们要给功利原则下一个更为严格的定义，把它看成是意味着，一个政体是合法的当且仅当——在所有可能的政体形式中，或者在某个时刻能够实现的政体形式当中，或者在历史的某个时段之内曾经存在过的政体形式当中——这一政体（至少从长远来看）极有可能导致或极有可能创造出社会利益的最大总和（我们也可以使用“社会功利”这个概念）。

我们设想，人们能够以某种方式定义“社会利益的总和”（sum of social advantages）这一概念。我们没有讨论休谟的“社会的普遍利益和普遍需求”这一概念，相反，我们介绍的是“社会利益——既包括现在的利益，也包括将来的利益——的最大总和”这一概念。这种观念与洛克的观念是否相同呢？它与洛克的观念还是有所不同。考虑一下这个主要与洛克在《政府论》（下篇）中的论述有关的案例，也就是，皇权专制主义的案例，或者混合君主制下国王的武断统治的案例。洛克一直想要把这种政体形式排除在合法政体之外，他的讨论就是为了达到这样的目的。他认为，这种形式的政体是不能以契约的方式建立起来的。那么，功利原则（正如我们现在所表述的那样）是否会允许皇权专制主义的存在呢？有人可能认为，它也许实际上会允许，但是这一结论需要大量的论证。这要依赖于各种环境和偶然性而定，功利原则究竟会允许还是排斥皇权专制主义，这还不是很清楚。

上次我提到过，在“论原初契约”一文的结尾，当休谟针对洛克的观点进行反驳并认为洛克对承诺的诉诸是毫无必要的时候，他只是简单地否定了洛克所肯定的东西。他并没有正视把社会契约当做是对政权形式的一种检验的可能性。洛克反过来也几乎是以同样的方式简单地否定了费尔默（Filmer）所肯定的东西。（参照在洛克讲座第一讲中关于费尔默的论述）洛克认为，契约、承诺以及其他概念并不是从根本的自然法中推

176 导出来的，至少他本人没有试图去进行这种推导。因此，我们在这里再次看到这两种观念在最基本的层面上不是相互冲突的。

现在，在我继续深入讨论休谟之前，我想要以这种方式——把功利主义原则表述得至少看起来比起休谟的“社会的普遍利益和普遍需求”这个一般用语更为准确——来具体地说明功利主义的观点。为了实现这一点，我想要着手考察与边沁、埃奇沃思和西季威克（Sidgwick）相互联系的功利主义原则的古典含义。

功利主义基本的观念就是对善（the good）概念的定义独立于对正当（the right）概念的定义。也就是说，我们引入了某种善的观念，比如快乐、没有痛苦、某种令人愉悦的感情、欲望的满足或者个人利益的实现。如果我们愿意，我们就可以把这些善当做理想的目标，并且断言，善就是个体之理性利益或理性偏好的满足。当我说，善概念是独立于正当概念的时候，我的意思是指，我们能够解释快乐、没有痛苦、令人愉悦的感情或者欲望之实现或满足的概念，或理性偏好之实现的概念——我们可以在不借助于错与对之概念的情况下，对所有这些概念加以解释或者说明。我们能够独立于任何在直觉上以对和错标榜自身的那些概念而解释它们。因此，如果我们说我们将要使欲望的实现达到最大化的时候，那就意味着我们要实现的不仅是好的欲望，还包括不好的欲望。这里并不存在任何以对与错为基础的观念来对这些欲望本身加以约束。

接下来，第一步就是独立地引入善的概念；下一步就是把正当这一概念定义为使得善达到最大化。为了接近古典功利主义的观点本身，善的观念将不得不采取我已经提到过的形式：善就是快乐、欲望的满足或理性偏好的实现。如果我们引入其他的善概念，比如说人自身的完善，或者人的卓越，或者其他这类事物，那么，我们得到的就不是古典功利主义的观点而是我们所谓的完善论者的观念。

如果我们采纳功利原则并把它运用于社会制度，那么我们得出的就会是这样的结论：这样一些制度和政权形式是正当而且正义的，如果它们能够最大限度地实现善——在功利主义的意义上，善，要么被理解为快乐，
177 要么被理解为欲望的实现；在这里，我们是在把当前和未来社会中所有个体的善都加总表述。我们从现在开始就以这种方式对现存的各种制度加以考察，并且把所有个体的善都加总表述。如果以这种方式来理解功利主义的观点，那么我们很快就会发现，没有任何平等的原则奠基于其中，也没

有任何分配的原则被包括在内，因此，功利主义没有对如何分配善的问题做出任何限定，也没有涉及任何关于正当的概念。人们只是简单地力图使善的总量最大化。这就是我所谓的以“边沁—埃奇沃思—西季威克观念”来理解的功利主义，尽管人们能够更好地描述他们的观念，以便能够容纳更具快乐主义特征的善观念。我们以后在谈到密尔时，我会说明，他的功利原则是否符合这种功利主义的观念，或者是否他还有某种更为复杂的功利主义概念，因为我相信他拥有这种更为复杂的功利主义观念。

第2节 人为的正义之德

现在让我们相当简要地概括一下休谟在《道德原理研究》（1751）一书中的目标，这是他在该书第一部分当中加以论述的，接着我们转到休谟在第三部分、附录三以及其他对正义这种人为之德进行论述的部分。为了概括第一部分的内容，休谟在第1—2段中断言，道德区别（moral distinctions）是真实的，并且是通过我们自身的判断做出的，这是个不能严肃地予以否认的事实。在第3—7段中，他列举了三组可供选择的、用于解释当前的争论所涉及的这个事实的判断。接着在第8段中他预先说出了自己的观点，那就是，他接受的是上面提到的每一组选择中的后者。然后，在第9段他把自己的道德理论当成是一种实验（或经验）的研究（我们今天将会称之为某种心理学的研究）。

休谟自己的观点，就像在第3—7段和第8段中预先说出的那样，可以概括如下：（i）首先，道德区别并不是单独通过理性（reason）才为人所知的，也不是单独通过理性才能够加以运用的（与卡德沃斯和克拉克的学说相反；参见休谟在第三部分第34段中的第12个注释）。毋宁说，它们依赖于一种特殊的情感（sentiment）。（ii）更为具体地说，我们能够认识到道德区别，并且有能力运用这些区别，这一点不是通过演绎、归纳或者或然性的讨论实现的，而是得自一种内在感觉（internal sense）。道德判断从某种特定的角度表达了我们的道德感（moral sensibility）在意识到某些事实时的反应。（iii）不仅如此，我们还会赞同我们的道德判断，这不是因为作为理性而明智的存在物，我们抓住了道德判断的真理，¹⁷⁸就像在几何学当中发现公理一样（这正是卡德沃斯和克拉克的观点）。毋

宁说，我们赞成我们的道德判断是因为我们分有同样的道德感。

现在开始对这一点进行评价：首先，在《人性论》（1740）当中，他通过一种复杂的同情理论解释了我们的道德感发生作用的过程，这是在该书第二章中加以阐述的。然而在《道德原理研究》中，他运用的却是“人性原则”（principle of humanity）。关于对这一点的解释可以在第五章第17段的注释中找到。[我们稍后会对人性原则加以讨论]。其次，休谟对于我们道德感的解释主要是从认识论的角度进行的。它说明了我们是如何认识并运用道德区别的。至于我们是如何受到这些道德区别的推动或遵照它们去行动，则是另外一个问题。因此你们需要把知识的问题以及我们是如何认识道德区别的与动机问题以及究竟是什么推动我们遵照道德区别去行动的问题区别开来。休谟关心的主要是前者。

现在我想要转到休谟对正义的论述上来，对之略加评论，然后把它和洛克的观念进行对比。休谟不仅在《人性论》第三卷第二章——“论正义与非义”——当中，而且在他后期著作《道德原理研究》第三章——“论正义”——当中讨论了正义问题。对于休谟运用“正义”概念的方式，我们必须要小心谨慎地加以理解，因为他并不是在当代的意义上使用“正义”概念的。他讨论的是市民社会（civil society）的基本秩序和结构，尤其是那些能够决定财产权的法则和原理。休谟所谓的“德”（virtue）指的是人的品格之性质，以及人们去行为并且以特定方式指导自己行为的人性的倾向。作为一种德性的正义就是指人们去行为并尊重那些规定财产权的原则以及与财产权概念有关的其他原则的人性倾向。他是在相对狭隘的意义上使用正义概念的。它只不过是诸多德性当中的一种，在这些德性当中又有许多被他称为“自然之德”，“自然之德”是通过本能发挥作用的。正义，连同忠诚和正直，被休谟称为“人为之德”。“通过灵巧的运用或者高明的设计（它们产生于特定的环境和人类的需求），这些‘人为之德’能够产生快乐和引起赞成”^①，这些德性或许是最重要的。

179 休谟的正义原则，实际上主要是用来规定市民社会成员（在他们追求自身经济利益时）之间的经济生产和经济竞争行为的基本原则。竞争

① 休谟《人性论》第三卷：“论道德”，第二章，“论正义和不正义”的第1节。

的基本规则，在休谟看来，实际上可归结为以下三条：

第一条是关于私有财产的原则，这一原则的要求大致是每一个人在享用他们适当占有的财物时不应该受到干涉。为了解释“适当占有”这一用语的含义，我们不得不引入许多用来规定所有者权利的其他原则。在《人性论》当中休谟讨论了许多这类原则，它们都是与当前的占有、占用、占有的法定时限（或长期占有）、财产的自然增益和继承等有关，这些原则只有在特定的条件下才能发挥作用^①。举个例子来说，假使财产的主人去世了，为了避免在谁应该继承他的财产这个问题上发生争执，那么，就得制定关于继承权以及相关权利的原则。

正义的第二条规则与财产的贸易和交换有关，它规定，存在着某些在特定条件下能够被转让的财产权^②。这一原则的一个基本观念就是，转让只能通过同意才能发生。休谟把这第二条原则看成是必要的，因为，它能够使得整个社会范围内的财产所有权长时期地得到持续的调整——根据个体的不同利益和能力，根据他们所给予这些财产的各种最好的用途。因此，我们不得不允许财产所有权的调整和转让。

休谟的第三条主要原则与契约和承诺的履行有关^③。休谟认为，与第二条原则（处理与贸易和交换有关的问题）比较起来，这条原则更具有普遍适用性，涉及的范围也更为广泛，尽管它也以某种方式涵盖了第二条原则，它涵盖了各种类型的协议，包括将来才履行的协议。

我们现在了解了休谟认为是正义原则的这三条原则。你们可以这样说，第一条原则把社会看成是财产所有者的联合体，第二条原则把社会理解为市场，第三条原则认可的是契约和承诺的一般原则。综合起来说，休谟把这三条原则看成是用来规定和说明存在于市民社会的成员之间的经济竞争和经济生产之规则的，它们构成了社会成员之间经济关系的基本规范。因此，根据休谟的观点（他把德性看成是人的一种品质——你们也许会

180

① 休谟《人性论》第三卷：“论道德”，第二章，“论正义和不正义”的第3节。

② 休谟《人性论》第三卷：“论道德”，第二章，“论正义和不正义”的第4节。

③ 休谟《人性论》第三卷：“论道德”，第二章，“论正义和不正义”的第5节。

管这一原则是多么的宽泛和笼统。换句话说，如果社会制度的确实现了功利原则，那么，休谟认为一个正义的人就是一个倾向于遵守这些基本原则的人。他继续说到：“正义是一种人为之德，并且是基于契约而产生的”；他是在我稍后即将说明的那种意义上来理解这一判断的。

在《道德原理研究》第三章当中，休谟讨论了正义，他的讨论所依据的都是公共功利（public utility）（这是一个新的术语，我认为它指的是社会的普遍利益；他使用了许多不同的术语。在休谟这里；他对术语的使用不是很严格）——公共功利是正义的唯一根源，对正义所导致的结果之反思是判断正义之优点的唯一根据。这被看做是与自然之德存在着明显差别的，因为，尽管公共功利也被看成是判断“自然之德”之优点的一个根据，但肯定不是唯一的根据。

对于休谟来说这个理论意味着，除非人们认识到了正义制度的公共功利，并且，除非人们相信这些制度满足了人们的普遍利益，否则正义的制度（我把它们简化为关于财产所有、转让和契约的制度）将不会存在或者不会得到拥护。我认为休谟是在说，我们将不会赞成这些制度，除非我们认识到了，作为被所有人（至少是被大多数人）所公开认可并普遍遵守的一般的规则体系，这些规则产生了有益的社会结果且服务于公共的善。

正如我在上一讲中提到的，休谟把正义看成是一种“人为之德”，因为它是拥有那种被认为是服务于公共善的一般规则体系的一种倾向。这种规则体系本身，可以说，是理性的一种妙计（artifice），这也是“人为的，人造的”（artificial）一词在那个时代的含义。理性的妙计只能通过理性而不能通过其他方式得到理解。更重要的是，只有通过理性的运用才能认识到，这种一般的规则体系产生了有利于公共善的这些效果。

让我通过把正义这种人为之德与诸如仁慈这种自然之德进行对比，指出更为深入的一个方面。这就是，任何仁慈的个体行为——对某人行善，对孩子行善，或对任何需要我们帮助的人行善——并不需要一般的规则体系这一概念。正是由于我们认识到了某一个体需要我们的帮助，我们才去做仁慈的行为。它不涉及（如关于财产权的规则那样）某种社会善的概念，也不依赖于这样的观念：即需要制定怎样的一般规则体系才能促进社会善。

进一步说，与诸如仁慈这种自然之德不同，产生于与财产权、转让和

契约有关之原则——它们被视为公共规则体系——的公共善，在休谟看来，实质上依赖于这些原则自始至终都得到坚持，即使在个别情况下，对这些原则的坚持造成的危害可能大于好处。这种情形不会发生在诸如仁慈这类自然之德那里。但是，财产权的规则在下述意义上尤为特殊：我们要把这些原则当做公共的规则体系来加以遵守，即使在某些特殊情况下，它们（尽管被理性设计得非常完美）仍然会要求我们去做那些在我们看来会造成危害的事情。比如，财产权的原则会规定，那些也许不能或者不愿意有效地运用他们的财产的守财奴们，也仍然有权利占有其财产。再比如关于继承权的规则，该规则规定了谁将有权利继承财产，即使在我们看来这个有权利继承财产的人不能或者不愿意有效地运用这些财产，即使我们认为这些人品德败坏或毫无价值，不应该拥有这些财产。尽管如此，在休谟看来，只有当我们所有人都共同承认这些一般的原则平等地运用于每一个人时，只有当我们或多或少有些顽固地坚持这些原则——即使在个别情况下，对这些原则的坚持所造成的伤害似乎多于好处——时，财产权制度的利益才能得到实现。

因此，在休谟看来，人为之德所需的一般社会背景具有如下几个特征：首先，存在着一个普遍的制度性的规则体系，它规定了有关财产转移和财产契约方面的规则；这一体系被他看成是理性的妙计。第二个特征是，这一规则体系被全体的社会成员公开地承认为是促进了公共善、普遍利益以及社会需求的实现，即全体社会成员达成的这种承认本身就是理性的一个成果。通过所谓“公开地承认”（publicly recognize），我指的是，每一个人都承认这一规则体系是为了实现社会的普遍利益，而且，每一个人都认识到其他人也承认这一点，等等。

第三个特征是，这一制度规则之一般体系的利益能否实现，正像我刚刚说过的，依赖于它是否能被一丝不苟地加以执行，即使在某些特殊情况——对它的遵守似乎是有利的，或，存在着比遵守这些现有的规则更好的选择——下也不例外。我认为这是休谟的观念，即，如果不遵守这些规则，或者把它们看成是可以加以灵活对待的原则，那么，就会使合法的预期遭到破坏——它将会使人们指望他人也将遵守这些原则的信赖感受到削弱。为了使社会行为成为可预期的和可信赖的，就要确保那些能够被指望的某些一般性的规则体系获得一丝不苟的遵守。我们能够允许某些特定类型的例外（比如为了避免即将发生的灾难），在某种程度上也允许复杂原

则的出现。但是，在休谟看来，人们在多大程度上能够这样做毕竟还是有一个限度的。

最后，第四个特征就是，成为正义之人的倾向本身，就是带着适当的固执坚持这些原则之品格的一种性质（假如社会中的其他成员也同样拥有一种遵守该原则的明显愿望）。休谟认为，一旦我们理解了这些规则产生的背景，那么，对于人们来说这就是一个规范事实（a normal fact）：根据人类的心理规律以及其他类似的规律等，他们就会拥有成为正义之人的这种倾向。

我要求你们注意这样一个事实：在《道德原理研究》最后一部分的结尾处（第九章第二节），休谟谈到，一个“狡猾的恶棍”（sensible knave）为了自己的利益可能会允许在他自己身上有针对这些原则的例外发生。但是，休谟并未从该恶棍自身利益的角度来提出反对该恶棍的理由。他只是把这样的人看成是这样一类人，他的行为动机与我们大多数人都不同，即使意识到自己的行为不仁不义，或者（像我们所说的那样）搭了现有规则体系的便车，也不会感到汗颜。

我要敦促你们读一读《道德原理研究》附录三，“关于正义的进一步思考”。这对于我们理解休谟人为之德这一概念会有很大启发。在那里，我们要特别注意他的这一判断的含义：正义建立在“约定”——指的是“共同利益感”（a sense of common interest）——的基础上^①。他举了两个人划橹行船的例子，每一个人都依赖于另一个人用力划橹，无须任何承诺或契约，他用此例说明，当他说“正义建立在约定的基础之上”时，他所指的是什么。因此，我刚刚考察过的四个方面揭示了休谟在那里想表达的真实思想。

183 关于这个论述我还想进一步做出两点说明。休谟的讨论给人的印象是，他似乎相信社会的普遍利益本身就能够说明财产占有、转移和契约制度的形成，也能够说明这些制度是如何为正义、忠诚和正直这类人为之德提供了一种背景条件。他好像并不允许这种可能性的发生，即使私有财产权以及关于私有财产权的特殊规定或制度安排难以产生的，可

① 休谟：《人类知性与道德原则研究》，Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby - Bigge (Oxford: Oxford University Press, 2nd., 1902), p. 306。

能事实上并不是社会的普遍利益。相反，导致财产权制度得以产生的可能是某些其他的利益——也许是更有权势者的利益，或者也许是拥有绝大多数财产的那些人的利益。休谟自己似乎不会认可这种可能性。但是，我认为，人们不应该说休谟没有意识到那种可能性。人们应假定，他意识到了那种可能性。我是这样来阐释他的观点的：他试图为财产制度以及正义、忠诚等德性的来源提供一种理想化的论述，试图说明那些决定着我们的道德行为之自然根源和心理基础的制度背景的一般特征和一般要素。

换句话说，我认为这样来理解休谟是很重要的：他试图说明，我们会具有我们所具有的这些德性，我们为什么会拥有根据这些德性的要求而行动的动机。并且，休谟主要是把这当做一种心理学事实来加以阐述的。这种观点不同于洛克的观念：作为一种规范学说，后者以根本的自然法及其他自然法作为出发点开始论述，说明了我们的权利和义务是什么，接着又对于那种能够合法产生的政体形式进行论述。这不是休谟所做的，或者至少不是我所认为的休谟的做法。我认为休谟想要说明的是，为什么我们会具有某些德性——为什么它们会产生和存在，为何这些德性会受到人们的称赞，以及为什么我们会拥有根据这些德性的要求而行动的动机。这些正是心理学的研究方法，或者说得更广泛一些，是人性科学的研究方法。因此，我认为，根据他的目的，他的这种做法是恰当的：提供这样一种或多或少理想化的论述，把某些其他的可能的利益放在一边，同时，弄清楚财产制度和与之相联系的德性是如何产生的，以及它们是如何与其他德性（比如说自然之德）相互区别的。

这就意味着，在洛克的论述当中，财产制度看起来似乎来源于根本的自然法，后者包括某些对财产的权利，这些权利将必须以特定方式得到尊重。正如我所说的，这是一种规范的论述。这种论述完全是在自然法的体系之内来展示它自身的全部含义的。然而，在休谟看来，任何关于权利的制度都将演变成一种制度规则（institutional rules）体系，该体系之能够得到全社会的认可，并被全体社会成员所遵从乃是由于他试图加以说明的某些心理力量。休谟呈现的是一种相当不同的观念体系，在这一体系当中，任何对权利的论述都将来源于某种功利概念，并且依赖于关于功利如何在社会制度当中发挥作用的解释。

第3节 明智的旁观者

现在，我将要通过对于休谟的人性原则以及他的“明智的旁观者”（judicious spectator）之概念做出一些分析来结束对休谟的讨论；“明智的旁观者”是《道德原理研究》中最有意义且最为重要的观念之一，在《人性论》当中也能够找到对于这个概念的相关论述^①。你们应该把这个概念当成是对于我们是如何做出道德判断这一问题的一种心理学论述。休谟试图解释的是道德判断的“心理机制”（mechanism）。这些道德判断是如何做出的，它们的内容是什么？休谟的目标是把我们的道德判断和道德情感当成自然现象来加以说明。他想要成为“研究激情的牛顿”。与洛克不同，他并没有提供一套建立在自然法（作为被理性所知的上帝的律法）的基础之上的规范原则。相反，他研究的是，道德是如何产生的，作为一种自然现象，它在社会生活当中扮演什么角色，在建立社会团结和相互理解方面又起到了哪些作用，以及人类天生的何种能力使得道德得以发生。简而言之，休谟研究的是，道德是如何发挥作用的，人类心理的哪些方面在支撑着它。

“人性原则”是我们拥有的一种心理倾向，当我们自身的利益与他人的利益和关切不发生冲突的情况下，我们就会认同他人的利益和关切。在《道德原理研究》中对人性原则有两个重要的讨论，分别在第五章和第九章，另外在第六章当中也有一个重要的段落与人性原则的讨论有关^②。这些讨论在这三个部分的段落分布如下：第五章，尤其是第17自然段，第41—45段，第3—4段的脚注（对于道德是政治家的发明这种观点的反驳），以及第14—16段（对心理利己主义的反驳）；第九章，尤其要注意第4—8自然段；第六章第3—6自然段。在第九章的第二节，休谟考察了

① 对休谟的“明智的旁观者”这一观念的地位的深入论述，参见罗尔斯《道德哲学史讲义》（Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Hume Lecture V, pp. 84—104）。——编者按。

② 除了“人性原则”（p. 272）这一提法，在《道德原理研究》当中用来指称“道德原则”的还有以下这些提法，“人性和同情的原则”（p. 231），“在我们的本性当中作为人性或者对他人的关心的这类原则”（p. 231），“人性的情感”（p. 272）以及“人性的慈爱”（p. 273），并且认为“它自身就能够成为道德的基础”（p. 273）——编者按。

与认识论问题对应的道德动机的问题，这种探讨或许最为明显地体现在他对“狡猾的恶棍”（第22—25自然段）的回应之中，他是站在“人类联盟”的立场上来做出这种回应的（第19段），这种立场毫无疑问也体现在《道德原理研究》当中（尽管休谟将该书的立场标榜成一种心理学和社会学的研究）。

简而言之，休谟的观点是：当我们说品格的某些性质是美好的或邪恶的，或者某些行为是正确的或错误的时候，我们是从某种普遍或“共同的视角^①”，即“明智的旁观者”的视角来看待这些品性和行为的^②，并不涉及对我们自身利益的考虑；通过做出道德判断，我们表达的是我们的赞成和不赞成（approval and disapproval）的态度。我们之赞成或不赞成某些品性或制度，原因在于，当我们从这一普遍的视角出发来考虑它们时，我们的判断是被这些行为、品性或制度影响社会之普遍利益，或社会之普遍幸福的倾向所引导的。休谟试图去做的就是，对我们在这些问题上会形成共识这一事实加以解释。当人们对制度进行判断的时候，如何能够产生一个人都赞成的基础？如果每个人都从自己的立场出发去考虑问题，在关于某些制度或行为是好还是坏的问题上，人们之间就不可能达成一致的判断。那么，人们在这些问题上达成共识的基础是什么呢？在休谟看来，只存在着唯一一个可能的基础，那就是诉诸于我们的人性原则和关切，而这一原则实际上就是我们所拥有的认同他人的利益与关切（如果我们自身的利益与他人的利益和关切不相互冲突）的心理倾向^③。

“明智的旁观者”的视角就是我们在评价他人的品性或者制度原则时

① 休谟：《道德原理研究》（Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, sect. IX, Part I, p. 272）。

② “明智的旁观者”是一个只在《人性论》当中加以使用的术语，见《人性论》【*Treatise of Human Nature*, Book III, Part 3, Sect. i（Oxford: Oxford University Press, 2nd ed., 1978）, p. 581】。在接下来的段落当中，休谟把“他的特殊的视角”与“某种稳定而一般的视角”区别开来。在《人性论》（*Treatise*, p. 591）当中，休谟把“共同的视角”与“旁观者”结合起来使用。——编者按。

③ 正如休谟所说，“因此，如果他想要表达的是，这个人拥有某些品质，但是这些品质的倾向却是有害于社会的，那么，他所选择的的就是这种普遍的视角，他抓住了人性原则的实质，而对于这一原则，每一个人都会在不同程度上表示赞同。”《道德原理研究》（*Enquiries*, p. 272）——编者按。

所采取的一种视角；该视角使得我们能够单单根据它们影响社会之普遍利
 186 益或者普遍幸福的程度来对它们做出评价。到底是什么使我们能够达成共识呢？使我们能够达成共识的原因乃在于，当存在着这样一种唯一的因素，即，当我们采取明智的旁观者之视角时，它——感知本性（sensible nature）我们就发挥作用，可以这样来称呼它——我们的人性原则（principle of humanity），或者同胞感（fellow-feeling）。当我们自身的利益和家庭的利益没有牵涉进来或受到影响时，那种将要指导我们的判断且我们将要予以表达的唯一内在动机就是，一种行为、制度或品性将会如何影响那些受到牵连的人们的利益和关切。因此，在休谟看来，使得我们在道德判断上有可能达成共识的决定性因素就是，我们能够采取明智的旁观者之视角，并且能够把自己想象成正处于这样一种明智的旁观者之视角。我们一定能够以这种方式来采取明智的旁观者之视角：对于这些制度或品性，我们将依据它们对那些受它们影响的人所产生的有益效果来对它们做出回应，并且，如果它们确实产生了有益的效果，我们就对它们产生一种喜爱的情感。因此，我们能够称赞那些生活于其他文化传统、其他国家及其他时代的具有美德的人，因为我们能够采取这样一种视角来认同并同情那些从这类制度和品性中受益的人。

因此，“明智的旁观者”之视角就是使得我们有可能在道德判断方面达成共识的基础；通过梳理（“明智的旁观者之视角”）这一观念，我们就能够弄明白为什么功利原则会具有它所具有的内容。也就是说，功利原则的基本观念是，一种制度越是在较大程度上满足功利原则，它就越能获得那些采取明智的旁观者之视角的人们的同等程度的赞成。这种制度越是满足功利原则，那么它对于人们的道德感的影响力和吸引力就越强。

我相信，在休谟看来，这被设想为是对这个问题——即我们如何做出道德判断以及我们如何在道德判断上达成共识——的一种心理学论述。他认为，使得人们在道德判断上达成共识的唯一可能的基础就是人性原则。在他看来，人性当中的任何其他方面都不可能使达成共识成为现实。如果我们能够从他确立明智的旁观者之视角的方式出发，把这种观念弄清楚，那么，我认为，我们就能够明白，为什么以他制定的对与错的标准（也就是功利原则）来结束他的讨论，对于他来说是自然而然的。

现在到了我们要对休谟的讨论做出总结的时候了。明智的旁观者之观
 187 念在道德哲学当中是最为重要也是最有意义的观念之一。它似乎是在休谟

这里才第一次被提出来。休谟的整个体系，不管是关于财产权的思想还是关于明智的旁观者之理论，都应该被理解为是对我们的道德思想进行心理学阐释的一种尝试。在这个方面，休谟和洛克形成了鲜明的对比。休谟试图要加以解释的是，我们如何能够根据“明智的旁观者”之观念而区别道德上的正确或错误。道德上正确与错误之区别来自何处？他讨论的不是道德动机——关于我们为什么会有动机去做正确的事情或者我们认为正确的事情——的问题。毋宁说，他的兴趣在于找出道德上的正确与错误之区别的根源。他提出的问题是：“我们如何能够学会做出哪种区别？我们又如何能够在何为正确何为错误的判断上达成共识？”他的回答是，因为我们学会了采取明智的旁观者之视角来考虑问题。促使我们从这一视角来做出道德判断的基础就是人性原则。在形成了这一视角之后，我们将会以相同的方式来看待所有的问题。

最后，让我们回顾一下以前提出的观点：如果我们把休谟和洛克对财产权的论述进行对比，我们可能会认为洛克更像是个宪法学家，因为他完全是在一种其法律由上帝制定的宪法范围内来讨论问题的。他辩驳的对象是费尔默。这完全是一种规范的视角，把特定的基本理念视为是理所当然的。这种宪法适用于所有的人。基本的法律是根本的自然法以及上帝对于所有创造物具有至高无上的权威这一原则。他在那种宪法范围内的讨论是针对费尔默的。休谟却没有在这样一种框架内进行思考。他是不相信那样一种框架的。他憎恨宗教。他只是想要解释为什么会有财产权。财产权为什么会存在？它是如何产生的？又是什么在维系着它的存在？它服务的社会目的又是什么？当他在讨论关于财产权的问题时，他根本没有回答洛克试图回答的问题——具有普适性的宪法中的规范问题。因此对于休谟来说，任何关于财产权或政府之历史的问题都不重要；财产权或政府在目前是否是无可非议的也不重要。对于休谟来说，过去的就让它过去。根据功利主义者的观念，真正重要的问题是制度在当前以至于将来如何操作，我们现在所拥有的制度极有可能满足社会的需要这一点是否属实。休谟的目标就是从我们现在所谓的“社会科学”的立场来审视这些问题。他试图在所有问题上给出一种经验论的解释。

卢梭讲座

189

第一讲 社会契约论及其问题

191

第1节 引言

1. 谈到卢梭，不幸的是，我们不得不借助于翻译进行研究^①。翻译虽然漏掉了很多东西，但是，卢梭华丽的写作风格还是保留了下来^②。早先我曾经提到过，霍布斯的《利维坦》是英语世界上最伟大的政治哲学著作，至少我是这样认为的。也许我们也可以说，《社会契约论》是法语世界上最伟大的著作。我用一个含糊的“也许”是因为《社会契约论》并没有像《利维坦》对于霍布斯思想体系的展现那样展示出卢梭思想的全貌。但是，如果我们把卢梭的《社会契约论》和他的《第二论文》（也就是《论人类不平等的起源和基础》）以及《爱弥儿》（关于道德心理学和我们如何走入社会的教育）结合起来，那么，这种评价就是恰如其分的。尽管孟德斯鸠、托克维尔和贡斯当都是第一流的作家；但是在卢梭这里，

① 在以下关于卢梭（Rousseau）的讲座中我们将会参考他的《第一和第二论文》（*The First and Second Discourses*）——该书是由马斯特斯（Roger D. Masters）编辑，由马斯特斯（Roger D. Masters）和马斯特斯（Judith R. Masters）共同翻译的（New York: St. Martin's Press, 1964），以及他的《社会契约论》（*On the Social Contract*），《日内瓦手稿》（*Genève Manuscript*）和《政治经济学》（*Political Economy*）——该书是由马斯特斯（Roger D. Masters）编辑，由马斯特斯（Judith R. Masters）翻译的（New York: St. Martin's Press, 1978）。对文本的引用将会采取缩写形式，用SD表示第二论文，用SC表示《社会契约论》。前者的引用以页码来表示，后者标注的顺序依次是卷、章、段。

② 关于翻译上出纰漏的笑话，能够回想起来的有（我记得大概是1987年）莫斯科电视台的一个苏联的播音员把丹佛（John Denver）的“Rocky Mountain High”（落基山脉）翻译成“Drunk in the Mountains”（在山上喝多了）。在早些时候，人们试图编制英俄、俄英对译的计算机程序，但是，“The spirit is willing but the flesh is weak”（心有余而力不足）这句话翻译过来时竟然变成了“The wine is good but the meat stinks”（酒还好肉却腐臭了）。

语言力量和思想力量的完美结合是无人能够望其项背的。

我对文学力量和思想力量的这种结合进行评价，是因为它产生了如此令人震惊的效果。然而，有人也许会问，华丽的风格及其力量对于一部哲学著作来说到底是一件好事还是坏事，它是增加还是减少了作者想要传达的思想的清晰性？我不想对这个问题进行深入的探讨，除了想指出一点：这种风格也许会是一种冒险，因为它会把读者的注意力吸引到自己身上来，正像在卢梭这里所发生的那样。我们会被这种风格搞得眼花缭乱，注意力也会分散，这样我们就会错过推理过程中复杂难懂之处，而这是需要我们投入全部注意力的^①。我之所以这样说是因为我相信卢梭的思想是深刻的，也是连贯的；尽管有一些语态上的转换和（毫无疑问）表面的矛盾，但是，卢梭思想的整体还是构成了某种统一的概念。

也许最好的哲学风格就是清楚和明晰，其目标是呈现思想本身，而不带有任何附加效应，同时字里行间又不失一种文字的优雅和形式的美丽。弗雷格和维特根斯坦常常能够达到这种境界。但是，关于政治哲学的最伟大的德语作品——比如康德、黑格尔和马克思的著作——完成得并不是很好；实事求是地说，它们常常是写得相当糟糕。尼采是个伟大的风格主义者，但是他的作品却不属于政治哲学的范畴，尽管他的观念对政治哲学产生了影响。

2. 我们现在必须尽量去理解是什么样的问题推动着卢梭去撰写《社会契约论》的。他关注的问题比霍布斯和洛克所关注的要广泛得多：我们能够看得出来，霍布斯关心的是，如何克服使国家陷入分裂状态的内战，而洛克关心的是，在混合宪政体制下反抗君主的合理性。与他们不同，卢梭是文化和文明的批判者：他力图诊断他看做是当代社会积弊已深的种种罪恶，力图描述当代社会给它的成员所带来的邪恶和不幸。他希望去解释这些罪恶和邪恶为什么会产生，又想设计出一种政治和社会世界的基本框架，在这样的社会里，这些罪恶和邪恶都不存在。

① 他的这种华丽的风格也很容易通过模仿而受到滑稽的讽刺，比如当迈斯特（de Maistre）听到卢梭在《社会契约论》（*On the Social Contract*）第一卷第一章那句著名的开篇之辞——“人是生而自由的，但却无往不在枷锁之中”——时，他反驳到，“你也可以说，‘绵羊生而是食肉动物，但是却无往不在食草’”。还有最近发表在《纽约时代》（*New York Times*）杂志上的一个书评，上面也有模仿卢梭的一句话，“猴子生而自由，但却无往不在动物园之中”。

与霍布斯和洛克不同，卢梭（像休谟一样）象征着另一个世纪的开始。他代表着拒绝和抵制旧秩序的一代（尽管这种旧秩序在他那个时代仍然统治着世界），代表着为即将到来的法国大革命鸣锣开道的一代。已经形成的传统正在受到质疑，科学也正在大踏步地前进。

人们都非常了解卢梭的一生，因为他写了三部自传。他于1712年在日内瓦出生，那个时候日内瓦还是个新教徒云集的城邦国家。他的母亲出身于书香世家，她的家族属于社会精英阶层，因而是具有选举权的公民；然而，他的母亲在他出生时就死了。作为钟表匠的父亲养育和教育了他十年。但是在1722年，他的父亲在经历了一次争斗之后，不得不离开日内瓦。接下来的两年卢梭就留给他的舅舅照顾，而他的舅舅却把他寄宿在一个新教的牧师那里。然后他不得不在各种行当里面做学徒。1728年在他十六岁的时候，他独自离开了日内瓦城，身无分文，一个人在欧洲大陆上的各个国家闯荡，做各种行当的跟班和仆从——男仆，秘书，家庭教师，音乐教师——有时他也会为相当有权势的人物工作，和他们生活在一起，并培养出友谊；同时，他始终没有忘记读书和自学，并接受他能够获得的各种经济资助。1742年，当他在巴黎定居并且安顿下来（他在那儿一直待到1762年）时，他成为了一个作曲家（他写了两部歌剧），诗人，戏剧家，散文家，哲学家，政治科学家，小说家，化学家，植物学家——一个自学成才的典范。

1749年之后卢梭开始写作那些日后让他久负盛名的著作。1762年出版的《社会契约论》和《爱弥儿》成为他在法国和日内瓦遭到法律控诉的祸根所在，因为人们认为这两部作品攻击了天启宗教（revealed religion），他被迫离开了巴黎。卢梭此后的生活就是力图为他的著作进行辩护；虽然《社会契约论》后来被罗伯斯庇尔用来证明法国大革命，但是，该书事实上直到1789年（即巴士底狱被攻占的那一年）才被人们广泛地阅读^①。

3. 抓住卢梭思想轨迹的一种方式就是，注意到他的不同作品，并说

① 卢梭传记的材料大部分都引自马斯特斯所编辑的《社会契约论导论》（Roger Masters, ed. *On the Social Contract, Introduction*）的序言。同时参考了克兰斯顿《让-雅克：让-雅克—卢梭的早年生活与著作：1712—1754》【Maurice Cranston, *Jean-Jacques : The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712-1754* (London: Penguin Books, 1983)】。

明这些作品是如何结合成一个连续统一的思想整体的。《第二论文》关注的是人类的整个历史和人类的不平等、政治压迫以及社会罪恶的起源，整部书的色彩是灰暗和悲观的；《社会契约论》则更为乐观一些，它试图探讨一个充分正义且可行的、同时又是稳定而幸福的政治制度的基础。在这个意义上，它是一个现实主义的乌托邦。也许单从它的主题和目标来看，它是卢梭所有作品当中最缺乏激情和文采的一部著作。

我们可以把卢梭的主要著作分为以下三组：

(a) 第一组是关于历史和文化批判的三部作品，在这些作品里面，他详细阐述了他所看待的 18 世纪法国（欧洲）文明的罪恶，而且提供了这些罪恶的起因和根源的一种诊疗和判断：

1750 年：《论科学和艺术》（《第一论文》）

1754 年：《论人类不平等的起源和基础》（《第二论文》）

1758 年：《致达朗贝尔论戏剧》

194 在这些著述当中，卢梭看起来就好像是一个启蒙运动的批判者；他不仅批判启蒙运动关于进步的信念，批判那种认为艺术和科学的进步能够有利于人类幸福的观念，而且还批判了那种认为通过更为广泛的教育能够实现社会进步的观念。在卢梭身上有一种保守的倾向^①，他的同时代人狄德罗、伏尔泰和达朗贝尔都把他看成是他们那个圈子以外的人。

(b) 第二组是另外三部建构性的著作，在这些著作当中，卢梭描述了一个正义、可行且幸福之政治社会的理想，而且思考了这样一个政治社会如何能够建立起来，又如何能够保持稳定的问题：

1761 年：《新爱洛伊丝》（该书传达了他把日内瓦作为具有田园牧歌色彩之乡村民主之典范的主要理想）

1762 年：《社会契约论》

1762 年：《爱弥儿》

^① 这种保守的倾向能够通过把卢梭在戏剧《乡村卜师》（*Devin du Village*）当中所创作的故事与佩尔戈莱西（Pergolesi）《女仆做夫人》（*La Serva Padrona*）中的故事进行比较看出来。关于这一点，可以参见克兰斯顿的《让·雅克》（Maurice Cranston, *Jean-Jacques*, p. 279）。

(c) 第三组包含了三部自传体的作品，这三本书无论是在文学上还是在浪漫主义的感受力上都产生了巨大的影响：

1766 年：《忏悔录》，第一部分完成于他从英国（在英国逗留期间他和休谟过从甚密）返回法国的途中，整本书于 1781 年出版。

1772—1776 年：《对话录：让—雅克审判卢梭》

1776—1778 年：《一个孤独散步者的遐思》

的确，这些著作在下述两个方面都是很重要的：当今人们对正直和真实这些价值的强调，在理解自我、克服异化、根据自我而非他人的意见来生活方面的努力。卢梭的这些著作是对思想自由和良心自由进行某种证明的一个重要的组成部分，而对思想自由和良心自由的证明，我们稍后将会在讲到密尔的时候谈到。

第 2 节 政治社会之前的历史阶段

1. 为了理解卢梭在《社会契约论》当中所讨论的问题的背景，我将首先讨论他的《第二论文》。卢梭 1762 年在写给马勒泽布（Malesherbes）^① 的四封自传体书信中的一封中告诉我们（由科恩【J. M. Cohen】翻译、于 1749 年出版的《忏悔录》第八卷对此有一个简短的论述，见该书 327f），1749 年，他在去文新尼城堡（Vincennes）（距离巴黎大概有六英里的路程）的路上突然获得了一种不可抵挡的启示。他原本是要去看望狄德罗（他被囚禁在文新尼城堡的监狱里）的，但是从巴黎出发到达那里却不近，而且天气还很炎热。他便随身带了一本“法国水星杂志”（Le Mercure de France），并在上面看到第戎科学院的征文题目——“科学和

① 马勒泽布是皇家出版协会的首席监察员，是通过法律任命的负责监督法国书籍出版和交易的官员。他是启蒙思想家（the philosopher）这个圈子的朋友，常常帮助他们绕过政府在司法程序上对其言论和出版的重重刁难。卢梭和他关系处得很融洽，早在《社会契约论》出版之前，他就给他的这位朋友写了四封自传体书信。参见米勒《卢梭：民主的梦想家》【James Miller, *Rousseau: Dreamer of Democracy* (New Haven: Yale University Press, 1984), p. 76f】。

艺术的进步有助于改善人们的风俗吗？”卢梭被这样一个题目所惊呆了，并被它深深地吸引了。他呼吸急促，瘫坐在附近的一棵树下，小声地啜泣起来。他说道：

如果有什么东西可以称之为迷狂，那就是那个征文题目带给我的感觉：那个时刻，我的头脑像被千百根雷电击懵了，大量光怪陆离的观念在我的脑海中涌现，如此的来势汹汹，又是如此的杂乱无章，以致我被抛到了一种无以名状的困惑的旋涡当中。我感觉自己的大脑被这种类似于麻醉的眩晕抓住了，怎么也挣脱不了……我几乎透不过气来，腿也几乎不听使唤，于是蹲坐在就近的一棵树下……如果我能够把我当时在树下的所感和所想的四分之一写出来，那么我对于我们社会制度的所有矛盾的说明将会是多么的清晰啊，对我们的制度中滥用权力之现象的揭露将会是多么的有力啊，我也将能够多么简洁地证明人生来是善的，仅仅因为这些制度，人就变坏了^①。

卢梭说道，陷入迷狂的这一瞬间给他指明了未来的研究方向^②。

2. 所引用的这段话很贴切地表达出了卢梭思想的一个众所周知的主题，那就是：人天生是善的，正是由于社会制度本身，而且单单由于社会制度本身，人才变坏了。但是，这个主题到底意味着什么却不是很清楚。的确，要了解卢梭是在什么意义上做出如此断言的，是存在着一定的困难的，因为他的这种说法听起来好像与他在《第二论文》中的大部分说法相互矛盾。为了说明这种困难，并且说明这种困难如何能够得到解决，我们需要从《第二论文》本身着手。

这篇论文是由两个篇幅大致相同的部分组成的，它对人类历史的描述是从自然状态这个最早的阶段开始的，结束于政治权威的出现和文明社会的开始。它考察了文化和社会的历史变迁，并且把文明社会当中出现的敌意和邪恶与在政治权力、社会地位、财富和私有财产方面日益增长的不平

^① 参见克兰斯顿《让—雅克：1712—1754》（Cranston: Jean - Jacques, 1712—1754, p. 228）。

^② 参见米勒《卢梭：民主的梦想家》【James Miller: Rousseau, Dreamer of Democracy (New Haven: Yale University Press, 1984), p. 5】。

等联系起来。

在论文的开篇，卢梭就对自然的不平等和道德或者政治的不平等加以区分。前者是“基于自然而产生的，由人们在年龄、体力和心灵或灵魂的性质方面的差异构成”。后者——他有时把它称之为人为的不平等（contrived inequality）——建立在协议（convention）的基础之上，“是经由一致同意（consent）而确立起来的，或者至少它的权威性来自于……一致同意”（SD，101）。但是，他认为，有一点是显而易见的：在文明之中——正如我们现在所看到的那样——这两种不平等之间并没有什么必然的联系。如果不这么认为，那么，我们就得追问，“……是否那些发号施令的人就必定比那些服从命令的人更有价值？是否总是发现，在同样的人们之中，他们的体力或心智，能力或德性，是否总是与他们的权力的大小和财富的多少成正比？这样的问题，由奴隶们提出并在他们的主人们面前讨论，也许还算合适。但却不适于让那些追求真理之有理性的、自由之人去研究”（SD，101—102）。毋宁说，卢梭想要表明的是，为什么在自然的不平等和人为的不平等之间无法建立必然的联系，因为在他看来，二者之间不应该存在什么必然的联系；他还想表明，像现在这种情况——“……一个孩子可以对着老人发号施令，一个傻子对着聪明人指手画脚，一小撮人占有着大量剩余的物品，丰衣足食，享用不尽，而忍饥挨饿的大多数人却缺乏生活的必需品（SD，181）”——是如何产生的。

3. 现在，关于自然状态的观念至少可以通过以下三种方式加以理解：

（1）法学意义上的，作为缺乏政治权威时的状态。这是洛克对自然状态的理解。如果人们不服从任何政治权威或者不服从同一个政治权威，那么，他们就处于自然状态之中。

（2）时间意义上的，作为人类（不管他们具有什么特征）存在的最早的历史状态。在早期基督教的思想（早期教父的思想）当中，自然状态——即亚当和夏娃还没有堕落时的状态——是道德完善（就人类在没有上帝恩典的情况下所可能达到的状态而言）和充满理性的状态。同时它也是一种平等的状态。

（3）文化意义上的，作为文化的早期状态。在这种状态当中，艺术和科学——不夹杂任何政治因素的文明——几乎还没有开始。

显然，社会和文化的这些不同形式不需要在同一时期当中都得到实现。政治权威确立之前的一个时期，可能是一个相当漫长的时期，对于这

一点，洛克似乎已经意识到了，现在卢梭又明确地加以肯定。因为卢梭把法学意义上的自然状态划分成四个不同的文化发展阶段，每一个阶段都要持续漫长的时间；而且，在他所使用的术语当中（在《第二论文》里），“自然状态”这个概念并不意味着作为一个整体的前一政治阶段，只是代表四个文化发展阶段当中第一个也是最早的阶段。

4. 原始人的第一个阶段，在卢梭看来，根本就不是什么理想的阶段。文化发展已经相当繁荣的第三阶段，才是卢梭在《第二论文》中所认为的理想阶段，他也因该阶段没有延续下来而深感遗憾。卢梭的论述参考了几位前辈作家的论述：他对第一个阶段的论述参考的是普芬多夫（Pufendorf）；他的第三个阶段类似于蒙田（Montaigne）的自然状态；他的第四个阶段——这是一个充满了剧烈冲突的、无序的阶段，最终，在那些拥有财产之人的操纵下，建立了政治权威——参考了霍布斯，尽管卢梭在许多重要的方面不同于霍布斯，如我在后面将会提到的那样。

所有这一切，与我们相关的地方在于：卢梭想要说明的是，人生来就是善的，是社会制度把我们带坏了。然而，如果我们仔细推敲他关于文化和社会组织之发展以及我们的不同能力——尤其是我们的理性、想象力和自我意识——在其中所发挥之作用的论述，那么，我们就会发现，卢梭所哀叹的社会罪恶和个人罪恶似乎就不可避免地会发生。

在第一个阶段，我们的能力还没有得到发展。我们那时还在受自爱（*amour de soi*，一种生而具有的对于我们自身的爱）的推动，同时也受到类似于对于食物、居所、睡眠和性这些简单欲望的推动。即使人们对他人感受到怜悯之心（*compassion*）（SD，130—134）——这是社会德性的根源（SD，131f），这个阶段也仍然是一个野蛮阶段。也就是说，它是这样一个阶段：人们尽管是快乐的、和善的，不会轻易伤害他人，但仍处于懒惰、不会反思的动物状态。

然而，即使作为动物，人类仍然在两个非常重要的方面不同于其他的动物：

第一，他们具有自由意志的能力，因此具备根据正当的理由去行动的潜能；而且，他们也不像其他动物那样，单单依靠本能的引导而生活（SD，113f）。

198 第二，人类是可臻完美的，也就是说，他们具有自我改善的潜能——通过自身能力及其文化表达方式的长时间的发展。我们自身可臻完善性的

一个方面——它是依靠语言实现的（SD，124）——就是：我们是历史的存在物。这就意味着这种可臻完善性在整个种当中发展到什么程度，在每个个体身上它就会发展到什么程度，这一点是能够在文明发展的历史进程中得到验证的。我们的本性的实现依赖于我们生活于其中的社会的文化。相反，动物在短短的几个月之内就基本定型了，而且，它们今天的样子和几万年以前的样子并没有什么不同（SD，114—115）。

5. 然而，当我们通过文化的发展——主要是通过语言和社会组织的一些简单形式（家庭和小的团体）——把自身与其他动物区别开来时，我们就会关心两件事情：第一，我们自身的福祉和维持生命的手段；第二，别人是如何看待我们的，以及在我们所生活的社会团体当中自身所处的相对地位。第一种关切是自爱（我们生而具有的对自身的爱）的对象；如上文所说，这种关切就是对一个人自身之善——这种善是由人和其他动物所共有的特定的自然需要所决定的——的关心。第二种关切是自尊（*amour-propre*）的对象；这种关切是自我关心的一种独特形式，只能在社会当中产生。它是对于在与他人的关系当中确保稳固之地位的一种天然的关心，涉及的是与他人平等地相互接受的需要^①。

我强调了，自尊既有伴随着它的适当之对象的自然的形式，又有伴随着它的反常的、非自然之对象的非自然的形式。在它的自然的或者适当之形式（适合于人类本性的这种形式）中，自尊是这样一种需要，它指引着我们确保自己拥有与他人平等的地位，确保我们在同伴中的位置：在同伴中间，我们被看成是有着自身的需要和愿望的，并且，这些需要和愿望必须与他们之中任何人的需要和愿望在同样的基础上被考虑。这就意味着，我们能够基于自身的需要和要求而提出某些权益，这些权益要求能够被他人所接受并用来对他们自身的行为强加正当的限制。既然你需要并且要求从他人那里获得对你的权益主张的接受和支持，那么，你也要给予他

① 我对于自尊的论述追随的是登特《卢梭》【N. J. H. Dent, *Rousseau* (Oxford: Blackwell, 1988)】一书当中的观点，以及诺伊豪泽尔“自由、依赖和普遍意志”【Frederick Neuhouser, “Freedom, Dependence, and the General Will” *Philosophical Review*, July 1993, pp. 376f】一文的论述。登特在《卢梭字典》【Dent, *A Rousseau Dictionary* Oxford: Blackwell, 1992, pp. 33—36】当中对于这一点也进行了说明。同时我也很感激诺伊豪泽尔（Frederick Neuhouse），因为他在关于自尊是如何与互惠原则相互关联这一点上的论述对我的启发很大。

人以同样的接受和支持。因为，只要——这个“只要”相当重要——我们的平等地位获得了他人的接受，并在社会的制度安排中能得到确保，那么，在这种天然之自尊的推动下，我们也愿意赋予他人以平等的地位，并且愿意承认他们的需要与正当权益所施加给我们自身的正当限制。

这样就会产生一个问题：这种代表我们的社会本性的自尊，作为一种天然的禀赋，是否自身就包含着互惠的原则。我认为不包含。互惠原则是通过理性、想象力和良心——而非自尊——才得到系统地阐述和理解的。因此，互惠原则不是单独通过自尊就能够为人所知并且得到遵从。然而，只要我们所在的文化使得这种原则对于我们来说是可理解的并且是可获得的，而且社会的基本制度安排能够确保我们与他人的平等地位，那么，在自尊的推动下，我们是能够接受互惠原则并且按照这种原则来行动的。

相反，非自然的或者反常的自尊（常常把它简单地翻译成“虚荣”）经常在类似虚荣和傲慢这类邪恶中展示自己，也经常在那种想高人一等、控制他人以及得到他人钦佩的欲望当中展现自己。它的非自然或者反常的目标就是总想优越于他人，而且想把他人压制在比自己低的位置上。

然而，我应该提到，我上面给出的关于自尊的第一个解释并没有得到广泛的接受。得到更广泛的接受的却是把自尊简单地看成是我所谓的非自然的或者反常的虚荣，仅此而已。如果是这样，它自身是否包含了互惠原则的问题就不会产生了。我之所以接受我们可能称之为的广义上的自尊观念，出于以下两个理由（不排除主要的观念都来源于登特的思想这个事实，登特的书和字典都已经推荐过了）^①：

第一个理由（我必须要说这个理由对于我来说十分重要）是，康德接受了这种广义上的自尊观念，如他在《单纯理性限度内的宗教》（Bk. I, Sec. 1, Ak: VI: 27）所说：

人性的禀赋可以归在虽然是自然的，但却是比较而言的自爱……也就是说，只有与其他人相比较，才能断定自己是幸福的还是不幸的。由这种自爱产生出这样一种性好，即在其他人的看法中获得一种价值，而且最初仅仅是平等的价值，即不允许任何人对自己占有优势，总是担忧其他人会追求这种优势。最终由此产生出一种不正当的

① 登特：《卢梭》与《卢梭词典》（N. J. H. Dent, *Rousseau, and A Rousseau Dictionary*）。

欲求，要为自己谋求对其他人的优势。在这上面，即在嫉贤妒能和争强好胜之上，可以嫁接这样一些极大的恶习，即对所有被我们视为异己的人持有隐秘的和公开的敌意。不过，这些恶习本来毕竟不是以本性为其根源，自动地从中滋长出来的，而是由于担心其他人对我们谋得一种令我们憎恶的优势而产生的性好……嫁接在这种性好之上的恶习，也可以叫做文化的恶习，并且当它们达到最高程度的恶劣性时，例如在嫉妒成性、忘恩负义、幸灾乐祸等时，就被称做魔鬼般的恶习^①。

直到我把《第二论文》和康德在这里的评论联系起来，我才感到自己最终理解了他们各自都在说些什么。康德是卢梭的一个最好的解释者^②，这一点是得到多次证明的。

接受这种广义上的自尊观念的第二个理由是，我们需要把卢梭的伟大著作当成是连贯而一致的体系来理解。由于种种原因，我将尽力使这一点变得清楚：只有当我们接受这种广义上的自尊观念以后，卢梭在《社会契约论》当中提供的对于人类困境的解决办法，才能和《第二论文》中的观点相互一致。否则，卢梭的思想就会变得十分灰暗而悲观，同时，他在《社会契约论》当中所描绘的政治社会也将变成彻底乌托邦式的幻想。原因是，如果自尊不首先是——正如康德所说——一种仅仅是对平等的欲望，如果在社会制度确保了这种平等的情况下它却不准备依据互惠原则认可他人享有同样的平等权利，那么，人性当中究竟有什么样的心理基础——正如卢梭所设想的那样——能够使得这样一个社会成为可能？单单理性和良心吗？这几乎是不充分的。卢梭整个的思想规划就的确变成不切实际的了。缺乏广义的自尊观念，我们就会愚蠢地评论卢梭，比如说，尽管他是一个令人困惑而又前后矛盾的作家，但是却是如此地令人震惊。不要相信这类说法。

6. 总之，我认为，建立在不平等和反常的自尊之上的社会罪恶，看

① 此处的译文参考了李秋零先生的译本（《单纯理性限度内的宗教》，中国人民大学出版社，2005年版，第12—13页）。特此致谢，——译者注。

② 参见卡西尔《让-雅克·卢梭的问题》【Ernst Cassirer, *The Question of Jean - Jacques Rousseau*, trans. Peter Gay (New York: Columbia University Press, 1954)】。

起来是不可避免的。这是因为它们是与我们的理性、想象力和自我意识联系在一起。反思、理性和想象力可以变成怜悯的敌人，并且，阻止怜悯所具有的引导我们认同他人之苦难的倾向（SD，132f）。卢梭说道（SD，132），“理性催生虚荣，反思则强化虚荣；理性使人敛翼自保，远离一切对他有妨碍和使他痛苦的东西。哲学使人与世隔绝；正是由于哲学，人才会在一个受难者的面前暗暗地说：‘你要死就死吧，反正我很安全’。只有整个社会的危险，才能搅扰哲学家的清梦，把他从床上拖起……野蛮人绝没有这种惊人的本领，由于缺乏智慧和理性，他总是丝毫不假思索地服从于人类的原始感情”。稍后，他又说道（SD，133），“……如果人类的保存仅仅依赖于人们的推理，则人类也许早就消亡了”。

在这里，卢梭评价的是文化和理性的发展对于推动较为单纯的人们的某种人类情感的影响。然而，这仅仅是作为人类进化之普遍趋势的一个例子。人类进化的历程是从这样一个阶段开始的：

第一个阶段，这个阶段之中的人们虽然懒散，不会反思，但是却自由、幸福、具有臻于完善的可能性；他们过着离群寡居的生活，他们的行为只受到自爱和同情的推动。在这个阶段，还没有出现道德问题，情感不多而且平和（SD，142）。

发展到：

第二个阶段，即社会逐渐形成的阶段，这个阶段持续了数个世纪，在这期间，人们学会了使用简单的工具和武器，发展了简单的语言，为了彼此保护而结合成群体，形成了稳定的具有非常有限之财产制度的家庭；每个人都有他自己的武器，每个家庭也有自己的居所；关于自我的意识形成了，产生情感的偏好导致了爱情的出现，而爱情又反过来催生了嫉妒（SD，142—148）。

再发展到：

第三个阶段，这是人类社会的家长制阶段，在这期间，家庭是唯一的政治治理领域。唯一的掌权者就是家族中的家长。人们生活在松散的村落群体中，通过打猎、捕鱼以及采集大自然的馈赠来维持生存；人们在自发的集会当中发现了歌唱、舞蹈等娱乐形式。人们开始彼此欣赏，文明的义务得到遵循。公共的尊重具有了某种价值（SD，149）。

如果我们问一问，人类社会为什么会发生从一个阶段向另一个阶段的过渡，卢梭会认为，原因只能从经济方面去寻找。在日益增加的人口数量

的压力下，相互联合，结队打猎，以及从事各种相互合作的活动会变得更加有效率。但是，在这种单纯的田园牧歌式的世界之中，使自尊变得膨胀的条件也已经出现了。长久的亲密接触催生了牢固的纽带；爱和嫉妒（单纯得多的原始人类对此一无所知）的感情现在被激发起来了。卢梭说道，“最善于歌舞的人，最美的人，最灵巧的人或最有口才的人，变成了最受尊重的人；这就是走向不平等的第一步，同时也是走向恶习的第一步。”（SD，149）。

正是在这第三个阶段，或者说家长制的阶段，“人类既远离野蛮人的愚钝，也远离文明人那致命的启蒙”（SD，150）。卢梭认为这应该是人类最美好的一个时期。他说道：

……尽管人们已变得忍耐性不那么强了，尽管自然的怜悯心已有了某种程度的变性，但是，人类能力的这一发展阶段恰好处于原始状态中的悠闲自在和我们今天的虚荣之急剧膨胀之间的一个时期，这应该是最幸福而最持久的一个时期……这种状态极不易发生变革，而且也是最适合于人类的；除非由于某种不幸的偶然事件，否则，人类是不会脱离这种状态的。为了人类的共同利益，这种偶然事件最好是永远不要发生。我们所发现的野蛮人，几乎都是处在这种状态中。从他们的事例中，似乎可以证实：人类生来就是为了永远停留在这样的状态中；这种状态是人世的真正青春；后来的一切进步只是个人完美化方向上的表面的进步，而实际上它们却把人类引向了没落。（SD，150—151）^①

但是，随着第三个阶段的结束，第四个阶段，即第一个不平等阶段到来了。向第四个阶段的转变是随着冶金术和农业的出现而发生的，它们导致了人们越来越需要他人的帮助，进而导致了劳动的分工，以及与土地和工具有关的私有制度的建立，并最终造成了人与人之间的不平等，这种不平等最早来源于自然的不平等（在力量、智慧、灵巧等方面）（SD，151—154）。

^① 本书引自《论人类不平等的起源和基础》的引文参考了李常山先生的译本（《论人类不平等的起源和基础》，商务印书馆1962年版），特此致谢。——译者注。

人们之间的自然差异只是导致这种不平等的部分原因。因为卢梭认为，如果人们的天赋保持平等的话，那么，这样一种合理的幸福状态本来是可以一直保持下去的（SD，154）。但是，拥有冶金术和农业的阶段逐渐演变成了一个不平等的阶段，并开始出现了法律、私有财产以及富人和穷人之间的差别：“强壮的人做的工作较多；灵巧的人可以从自己的劳作中获得较多的利益；聪明的人找到了一些缩短劳动的方法……虽然彼此都同样地劳动，但有的人获得很多的报酬，而有的人维持生活都有困难”（SD，154—155）。

第3节 文明社会和政治权威时期

1. 对于卢梭来说，政治权威在某种程度上是富人的一种诡计。也就是说，它不是强者对弱者的控制，不如说，最早的社会契约实际上都是具有欺骗性的，是富人为了控制和欺骗穷人而设的骗局。它所产生的最重要的罪恶就是经济上的不平等，富人拥有不可剥夺的财产，而穷人则囊中羞涩，甚至一无所有。但是，穷人并没有预见到这样的结果，仍然默许这种由社会契约所确立的法律和政治权威，把它们当做是疗治农业社会由于没有政府管理所造成的冲突和缺乏保障的良方（SD，158ff）^①。

已经形成的现实形式的政府，反映了政治权威建立之初，存在于人们之间或大或小的不平等。如果一个人在权力和财富上都很突出，而他独自被选为长官，那么，这个国家便成为君主政体的国家。如果有一些彼此不相上下的人，他们都高出别人一等，而一齐被选，那么，这个国家便成为贵族统治的国家；如果人们在财产和天赋方面差别并不是那么大，他们便共同组成民主政体的国家。在每一种政体形式当中，政治权威都会把政治的不平等强加于已经存在的各种不平等之上（SD，171f）。

在《第二论文》的最后几页，卢梭概括了“不平等的进展”（the progress of inequality），就像他所称呼的那样，把它划分为三个阶段：“法律和私有财产权的建立是第一个阶段，官职的设置是第二个阶段，而第三

① 关于政府起源的其他模式——征服，对一个具有绝对权威的主人的服从（洛克把它看成是皇权专制主义），家长制的权威，以及对于一个君主的服从——卢梭认为都是不可能的，并以拒斥（SD，161—168）。

个阶段也即最后一个阶段，是合法的权力转变成专制的权力。因此，富人和穷人的地位是为第一个阶段所认可的，强者和弱者的差别是为第二个阶段所认可的，主人和奴隶的关系是为第三个阶段所认可的。这最后的阶段乃是不平等的顶点，也是其他各个阶段最终要达到的阶段，直到新的变革使政府完全瓦解，或使它更接近于合法的制度为止”（SD，172）。

因此，人类的发展经历了一个完整的循环：人类开始于自然状态（文明社会之前的四个文化发展阶段中的第一个），在其中，所有人都是平等的。人类最后又发展到了终极的不平等状态，在其中，所有的人再次变成了平等的，因为他们都等于零，除了君主的意志，没有别的法律；而对于君主，除了自己的欲望，没有其他指令需要听从：“善的观念和正义的规则〔产生于政府的契约〕，又再次消失了。在这里一切又都回到了……一种新的自然状态之中。然而，这种自然状态不同于我们曾由之出发的那种自然状态，因为后者是纯粹的自然状态，而前者乃是过度腐化的结果”（SD，177）。

2. 在《第二论文》最后一个段落当中，卢梭指出了他刚刚描述过的与当代文明相伴而生的虚荣、邪恶和不幸，用下面这段文字阐述了他的主要结论：“……这种状态〔上面所描述的社会和文化的状态〕绝不是人类的最初状态；使我们的一切天然倾向发生改变并败坏到这种程度的乃是社会的精神和由社会而产生的不平等”（SD，180）。他还补充到：“由此可以断言，在自然状态中，不平等几乎是不存在的。由于人类能力的发展和人类智慧的进步，不平等才获得了它的力量并成长起来；由于私有制和法律的建立，不平等终于变得根深蒂固而成为合法的了。”（SD，180）。204

我们能够判断出，对于卢梭来说，有两个相互联系的过程贯穿于整个历史。

一个是我们的可臻完善性——也就是说，我们在取得不断进步之成就方面的能力，在艺术和科学上的精致创造方面的能力，以及随着历史的发展在制度和文化形式上的不断创新的能力——的逐步实现。

另一个进程是，在一个因日益增加的不平等而分裂的社会中，人们之间与日俱增的孤立和疏离。这些不平等在我们身上引发了过度膨胀的自尊的邪恶，伴随着控制别人之意志的自负和虚荣的邪恶，同时这种不平等在下等阶级的成员之中造成了摇尾乞怜和阿谀奉承的习气。这两个过程的相互结合使得随心所欲之政治权力的统治成为可能，并且使得大多数人始终

保持着对于富人和权势人物的一种奴性的依赖（SD，175）。

第4节 与社会契约的相关性

1. 我已经指出，卢梭会如此认为——人生来是善的，正是社会制度使我们变坏了——是很令人费解的。因为，正如我们已经看到的那样，尽管原始人是幸福的野蛮人，但是他们却懒惰而愚钝，一旦社会组织形成之后，这些人似乎就会变得越来越傲慢自负和盛气凌人，他们要么寻找机会去控制那些财产比他们少的人，要么就堕落得对那些财产比他们多的人卑躬屈膝和摇尾乞怜^①。我们的理性一味扩张，无止境地放大自身的欲望；当我们越来越生活在他人的意见和评价里而无法自拔的时候，我们的自然差别就变成了被虚荣心和羞耻心所占据的场所。那么，为什么不认为人类的本性天生就是不好的，社会生活只不过是展示了我们的本性实际上有多么糟糕，是的，我们具有臻于完善的可能性：我们的潜力能够通过文化的历史发展进程而得到无止境的发展，而且，那些能够保护我们在能力发展方面之成就的制度，也能够得到恰当的珍视和保护。但是，如果我们自身的这种臻于完善的潜能需要付出不幸和邪恶的代价才能实现，那么，我们的本性怎么能说是善的呢？

在我看来，卢梭之所以认为我们的本性是善的，至少出于两个理由^②。一个就是，他拒绝接受基督教正统思想的某些特定的方面，尤其是，奥古斯丁关于原罪的学说。这位早期基督教教父，关于奴隶制和私有财产所采取的观点就是，上帝批准了这些制度：作为疗治我们趋于罪恶之倾向的药方。这些倾向开始于亚当和夏娃的堕落，现在则嵌入到了我们有罪的本性当中。它们所造成的后果只能通过上帝的恩典才能有所减轻；法律和社会制度的作用仅仅是遏制它们。

对于奥古斯丁的这种学说，卢梭想要回应的是：恰恰相反，奴隶制度

① 有一次康德毫不客气地说起了他的同胞普鲁士人，对于顶着头衔的人都进行了辛辣的讽刺：“他们对于是应该设法去统治还是应该规规矩矩地服从这个问题始终下不了决心，优柔寡断。”

② 仔细观察就会发现，卢梭对于他所下的结论是相当谨慎的，这一点能够从他在《第二论文》（103、105、180）中对于方法论的评价当中看出来。

和私有财产制度是历史发展的产物，是人类的倾向在特定条件下之社会实践的影响下逐步演变的结果。这种漫长的发展历程经历了一种特殊的路径。这种发展本来是可以采取不同路径的这一点对于卢梭来说是至关重要的；他所谓的不同路径指的是不同的事件，以及诸种外部因素的偶然结合（SD，140）。我认为，这一点才是卢梭做出如下判断——这种发展并非是不可能的^①——的原因。

2. 除此之外，还存在着遭到卢梭拒绝的第二种观念，即霍布斯的学说。他说，自负和虚荣的恶习，以及其余的恶习——它们（据他对霍布斯的理理解）是霍布斯所描述的自然状态的特征——都不是人生来就有的（SD，128ff）。这些恶习以及它们所导致的不幸都是非自然的或反常的自尊所造成的。它们是特殊的历史过程的产物。我们生来就有的一种自然倾向，即我们的自然的自尊——正如我们早前所看到的那样——所密切关注的是在与他人的相互关系中获得一种安全的社会地位，这种关注是与相互认可和互惠性相融的。这种自尊非常不同于虚荣和自负以及控制他人的意志。霍布斯所描绘的那种人类本性只能在卢梭所划分的文化发展的最后一个阶段（洛克之法学意义上的自然状态）才能找到。回想一下这个阶段只能在卢梭所描述的以下这些条件满足之后才能到来：

（1）冶金术和农业的出现；

（2）在私有财产（包括土地财产）当中大规模的不平等的出现；

（3）劳动分工的出现，随之，一些人不得不听命于并依赖于其他人；

（4）这些不平等由于人们在生来具有的天赋方面的差异而加大，因为这些天赋都要经过训练和教育，而一些人会比其他人获得更好的训练和教育。 206

正是由于这些特征的存在，在缺乏能够保持平等的有效之公共制度的情况下，才导致人们把彼此之间的关系看成是敌对的。他们把社会看成是勾心斗角的舞台，是一个反对所有人的争斗场所。在卢梭看来，霍布斯所描述的人是那些其品格和目标已被这些社会条件所塑造的人。

卢梭反对霍布斯的一个更为重要的理由（正如其对霍布斯的解读）是，霍布斯所描述的战争状态依赖于自负和虚荣之欲望。但是，对于卢梭

^① 参见在这个讲座之后的附录 A 当中对于基督教原罪学说的进一步说明，它来自于罗尔斯 1981 年讲座的笔记。——编者注。

来说，这些欲望的产生预设了特定的文化和理智的发展，而后者又需要以特定的社会制度为前提。在卢梭看来，原始人不会拥有自负和虚荣之欲望，以及文明所造成的其他恶习。在这个意义上，卢梭认为，只有自爱（体现在那些对食物、饮水和睡眠的欲望之中 [SD, 116]）和同情，才是人的自然本性。虚荣和自负，以及由过度膨胀的自尊所带来的其他的恶习，在第一个阶段都还没有出现，只是在很久以后的阶段才发现。

3. 《第二论文》是卢梭最为悲观的著作之一。在撰写《社会契约论》时（也就是他在《对话录 II》中提到的，给马勒泽布（前面曾经提到过）写信提出自己的申明的時候），他不再相信在已经成为历史的任何时期，曾经存在过一个最好的时代。此时，他把目光更多地投向未来，或者说得更准确一些，投向那些可能发生的事物。现在，他坚信，描述出一种合法的政体形式以及它的制度体系，以便在好运的伴随下它能够成为合理的正义、幸福而稳定的政府，至少是可能的。它的成员将能够摆脱过度膨胀之自尊所带来的虚荣、伪善、背叛和贪婪这类更为糟糕的恶习。我们变得越来越坏这种情况并非是不可能的；我们是有可能变得越来越好的。

然而，如果说《社会契约论》是想为一个正义、可行且稳定的社会提供关于政治权利的原则，那么，它离这一目标尚有一定的距离。卢梭相信，人类的本性是善良的，正是由于社会制度我们才变坏了；这一信念会导致以下两个结论：

（a）社会制度和社会生活的条件对于人性倾向的发展及其表现方式施加了一种决定性的影响。当人性的倾向得到实现之后，有一些仍然是好的，有一些则变坏了。

（b）至少存在着一种关于合法的政治制度之可能的而且是合理的可行的方案，它既能够满足政治权利原则的要求，又能够满足制度的稳定性和人类幸福的要求。

207 因此，我们的本性是善的，就意味着它能够允许一种关于正义、稳定且幸福的政治制度的方案。关于这种社会看起来怎样，它又是如何产生的这些问题，卢梭是在《社会契约论》当中给出答案的。卢梭在《第二论文》当中描绘了罪恶的谱系图，目的是想说明我们不需要拒绝我们本性是善的这样一种观念。他给出的理由就是，如果我们本性是善的这种观念是真实的，那么，社会合作的理想（在《社会契约论》当中加以讨论的）和我们的本性就是一致的。虽然《第二论文》当中的悲观主义在《社会

契约论》当中多少得到了修正，但是，这部较早的著作还是为卢梭在后来所提出的问题提供了理解的背景。

在正义而稳定的政治和社会制度至少是可能的这个意义上，我们可以得出结论说人类的本性是善的。我们的困境的补救办法就存在于这样一种社会当中：它能恰当地加以安排，以致能与我们的真实本性和我们的自尊之自然状态保持一致。因此，《社会契约论》第一卷，开篇的段落是：“我要探讨在社会秩序之中，从人类的实际情况与法律的可能情况着眼，能不能有某种合法的而又可靠的政权规则。在这一研究中，我将努力把权利所许可的和利益所要求的结合在一起，以便使正义与功利二者不致有所分歧”^①。

4. 现在，这样一个问题产生了：卢梭认为人类的本性到底有多好？在回答这个问题时，我认为，人类本性能够用关于人类心理的大多数根本原则（包括各种各样的学习原则）来加以描述（为了回答这个问题）。如果我们（在常识性的政治社会学原则的指导下）能够对于各种各样的美德与邪恶、目标和野心、最终目的和欲望以及其他倾向——简而言之，所有的品格，它们是在不同的社会和历史条件下习得的——提供一种至少是可行的论述，那么，我们就能正确地掌握这些原则。人类本性的这些原则就像是一种功能在起作用：根据社会和历史条件，它们分配着将在社会当中得到发展和实现的品格类型。

接受了这样一个定义之后，关于人的本性是否是善的，似乎就依赖于两件事情：

（a）依赖于历史条件的范围和多样性，在这些历史条件下，《社会契约论》所描述的社会能够得到实现；

（b）依赖于这些条件是否能够从大多数其他的或相当不同的条件当中获得。

假设我们从我们现在的处境中不能发展出正义、幸福而稳定的社会所需的历史条件（我们沿着罪恶和腐败的道路已经走得太远，不能通过相互合作来解决我们的问题），那么，这对于我们来说太糟糕了。但是，如果进一步假设，我们的漫长历史的大多数条件都不大可能发展出正义、幸

^① 本书引自《社会契约论》的引文参考了何兆武先生的译本（《社会契约论》，商务印书馆，2008年版）。特此致谢。——译者注。

福而稳定的社会所需的历史条件，那么，《第二论文》中的悲观主义几乎就难以得到缓解。

马斯特斯（Masters）在他编辑的新版《第二论文》的引言当中这样说道：“在他生活的世纪，似乎只有卢梭才把人的本性作为一种动物物种的本性来对待，这种本性能够定义一种好的和健康的生活方式，但是，这种本性的进化却使得一种自然的好的生活成为不可获得的（至少对于那些生活在文明化了的社会当中的大多数人来说是如此）”。

我赞同以上这个判断，我所说过的所有论断都不与它冲突。而且，这个判断也适用于我所认为的存在于《第二论文》和《社会契约论》之间的关系，也就是说，后者解释说明了如何制定社会的各种制度，以便前者所说明的各种恶习和不幸——我们现在看到它们几乎存在于所有的时代，以及我们自己的文化和文明当中——不再发生。

卢梭提供的答案是：我们务必要根据社会契约所包含的合作条款来安排我们的政治和社会制度（SC，1.6）：正是这些条款——如果能够有效地得以实现——才能确保这些制度能够保护我们的道德自由、政治和社会平等以及人格的独立性。它们也能够使得我们的公民自由成为可能，并且阻止那些将使我们陷入痛苦的敌视和邪恶。

卢梭讲座第一讲（1981）：附录 A

卢梭：人性本善的学说

第 1 节 反对原罪

让我们通过把卢梭的学说与关于原罪的正统学说加以比较开始我们的讨论。关于原罪的正统学说包含以下这些部分：（a）人类的第一对夫妇亚当和夏娃最初的自然本性是完美的。（b）他们的罪恶是他们自身所犯错误——完美本性中的一种自由意志行为——的结果。（c）引发这种错误行为的是自负和自我意志。（d）他们的罪恶之应受惩罚性和腐败性明显地展
209 现于他们的好色与性行为之中。（e）如今，我们所有人都要共同为他们的罪恶负责，并且参与了他们的罪恶，以至于现在（f）我们的本性是有缺陷的，并且听任死亡和不幸的摆布。（g）要摆脱这种原罪，除了祈望于神恩之外，没有别的办法。

记住这些要点之后，我们来看看卢梭是如何一一驳斥它们的：（a）自

然状态 (State of Nature) 并不是天生完善的一种状态, 而是一种原始的状态, 在其中, 我们趋于完美的潜能、我们的理性和道德感还没有获得充分的发展。它们只能在社会当中历经时代的变化才能得到实现。(b) 人类的悲惨、目前的邪恶与错误的价值观并不是来源于自由的选择, 而是作为不幸的历史事件和社会趋势的结果而产生的。(c) 卢梭否认作为人类的第一对夫妇的行为是基于自负和自我意志, 因为这些动机只能在社会生活当中才能形成。(d) 邪恶与错误的价值观是通过社会制度而传递的, 因为每一代人都会对它们做出回应。(e) 摆脱这些邪恶和错误的价值观的出路掌握在我们自己手中。

卢梭对于历史和社会发展的论述是世俗主义和自然主义的, 就像启蒙时期的其他作家狄德罗、孔多塞、达朗贝尔等人的论述一样。(把他的论述与休谟的进行比较)。

第2节 卢梭反驳霍布斯: 人性本善的深层含义——作为社会理论的前提

尽管卢梭拒斥原罪学说 (正像休谟和其他许多带着某种热情的人所做的那样), 但是, 他同样拒斥霍布斯观念中的某些因素。尤其是, 他认为 (不管正确与否), 霍布斯坚持认为自负、虚荣以及控制他人的意志是人类本性当中基本的和原初的冲动或心理原则——它们部分地说明了为什么自然状态是一种战争状态。卢梭否认这一点, 他把这些本性当中趋恶的倾向归咎于社会。在自然的原始状态之中, 人们仅仅被他们的自然需要所推动, 他们受自爱 (amour de soi) 的引导, 但也接受天生之同情心的控制。

同时, 卢梭也拒绝霍布斯的这一观点: 同情心的表面形式以及像情感这一类心理倾向都可以还原成自爱。他认为, 同情和自爱是有区别的; 的确, 为理性所引导并且为同情所削弱的自爱, 在适当的社会条件和教育模式下, 能够为仁爱和道德行为提供心理基础。

第3节 一个规制良好之社会的可能性

210

现在, 让我们来探讨一下: 这些关于原初的人性及其倾向的争论究竟有什么意义。我们假定, 没有人会否认, 假如人们就是他们之所是, 那么, 许多人的行为动机都是自负、虚荣以及控制他人的意志, 至少在某些场合是如此; 这些人在数量上已足以构成一个主要的政治因素, 那么, 这

些倾向应该是原初的还是习得的，会造成什么差别吗？我们真的知道这种区分的具体含义吗？我们能在真实发生的行为当中判断出哪个是出自本性的，哪个是后天习得的吗？

这个重要的问题还可以这样来表述：假定我们假设（正如卢梭和启蒙运动的推动者们所做的那样），人们和他们的目的是思考和行为的基本单元（basic units），也是责任（适当地加以理解的）的基本单元，那么，
211 我们的集体行为就是历史和社会变迁的主要原因之一。因而，建立一种社会理论，就是建立一种关于思考和行动的这些单元的理论（当然还有其他方面）；而且任何这样的理论都必然要把某些特定的最初原则——这些原则能够说明，在不同的社会条件下，这些单元是如何行动的——运用到这些单元中去。

表 5

| 第一部分 | 第二部分 |
|--|---|
| 引言 1.1 | |
| (1) 1.2—1.5 驳斥了关于政治权威是建立在各种 [不平等]（包括力量的不平等）基础之 上的错误论述 | (1) 3.1—3.9 讨论了服从于主权者的政府，它是 主权者法律的执行者；是主权者的代 理人 |
| (2) 1.6—1.9 为合法的政治权威提供了正确的解 释 2.1—2.6 讨论了主权者和法律的根源 | (2) 3.10—3.18 讨论了如何才能阻止政府对主权 者权威的僭越：作为公民大会的主权者 4.1—4.4 讨论了如何把普遍意志转变为受欢 迎的公民大会的行为，以便于公民大会 能够最好地表达普遍意志并且保证每个 人的自由和平等 |
| (3) 2.7—2.12 讨论了立法者和稳定性的问题 | (3) 4.5—4.8 讨论了具有稳定性的制度：独裁者、 监察官制度、公民宗教 结论 4.9 |

表 5：《社会契约论》概要，改写自吉尔丁（Hilail Gildin）在《卢梭的〈社会契约论〉》【*Rousseau's Social Contract*（Chicago: University of Chicago Press, 1983），pp. 12—17】一书中的讨论

因此，在这些关于原初人性的争论当中，真正重要的是关于根本的社会变革的前景以及（根据我们当前的历史和社会条件）采取何种方式来实现这种变革的智慧。除非我们是在黑暗当中摸索前行，否则我们必然能够清楚地解释一个规制良好的、自由而仁爱的社会是如何运转的，它看起来可能是个什么样子，它为什么会是稳定而可行的（如果提供了以适当背景条件为基础的特定教育体系）。并且，就我们目前的处境而言，我们是否能够不运用那些会引起我们的控制他人之欲望这类心理特征的手段（它们自身就会使得这样一种社会成为泡影），就能够实现这样一种社会？

在《爱弥儿》当中，卢梭讨论了那种他认为能够使一种规制良好的社会成为可能而且保持稳定的心理学理论。它要求的是，所有强制性的政治权威（不管是公共的还是其他的）都必须建立在下述原则的基础上：这些原则是自由而道德的人们能够接受的，而且这些原则排除了人身依赖。

卢梭讲座第一讲：附录 B

对于表 5 的简短说明：

1. 先不考虑 1.1 和 4.9（《社会契约论》的第一章和最后一章），这两卷各自被划分成对应章节数量相等的两个部分。

2. 直到 3.10—3.18（即第二部分的第二个小部分），这一点才变得清晰：主权者必须是由人民组成的公民大会，而且，公民大会要实行固定的、周期性的轮换制度（cf. 3.13. 1）。

卢梭著作年表

1750 年《论科学与艺术》（“第一论文”完成于 1749 年）

1752 年《乡村卜师》（戏剧）

1755 年《论人类不平等的起源和基础》（“第二论文”）

“论政治经济学”（收录在狄德罗的《百科全书》中的论文）

1756 年《天命书简》（是对伏尔泰的诗《里斯本的灾难》的回应）

1758 年《致达朗贝尔论戏剧》

1761 年《新爱洛伊斯》

1762 年 给马勒泽布写的四封自传体书信

《爱弥儿》

《社会契约论》

《致毕蒙主教书》（对于巴黎主教关于《爱弥儿》之评论的回应）

1764 年《致德·圣一日耳曼先生函》

1765 年《科西嘉制宪拟议》

1766 年《忏悔录》（第一部分——完成于返回法国途中）于 1781 年出版

1772 年《波兰政府论》

1772—1776 年《对话录：让—雅克审判卢梭》

1776—1778 年《一个孤独漫步者的遐想》

参考书目

卡西尔（Cassirer, Ernst）：《让—雅克·卢梭的问题》【*The Question of Jean - Jacques Rousseau*, trans. Peter Gay (New York: Columbia University Press, 1954)】.

柯亨（Cohen, Joshua）：“对卢梭的反思：自治和民主”（*Philosophy and Public Affairs*, Summer 1986）.

克兰斯顿（Cranston, Maurice）：他翻译的《社会契约论》译本的序言部分【[Introduction to his translation of *the Social Contract* (Penguin, 1968), pp. 9—25 (批评), pp. 25—43 (传记)]；《让—雅克·卢梭的早年生活与著作：1712—1754》【*The Early Life and Works of Jean - Jacques Rousseau, 1712—1754* (New York: Penguin, 1983)】.

登特（Dent, N. J. H.）：《卢梭》Rousseau (Oxford: Blackwell, 1988)；《卢梭词典》【*A Rousseau Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1992)】.

盖伊（Gay, Peter），《启蒙：一种解读方式》【*The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols. (Knopf, 1969)；on Rousseau, pp. 529—552 (*re La Nouvelle Heloise*, pp. 240f)】.

吉尔丁（Gildin, Hilail）：《卢梭的〈社会契约论〉》【*Rousseau's Social Contract* (Chicago, 1983)】.

格林（Green, F. C.）：《让—雅克·卢梭：他的生平与著述的研究》【*Jean - Jacques Rousseau: A Study of His Life and Writings* (Cambridge, 1955)】.

格里姆斯利（Grimsley, Ronald）：《卢梭的哲学》【*The Philosophy of Rousseau* (Oxford, 1973)】.

洛夫乔伊（Lovejoy, Arthur O.）：《观念史论文集》【*Essays in the History of Ideas* (Johns Hopkins, 1948)】. 【213】Contains “The Supposed Primitivism of Rousseau's Discourse on Inequality”】.

马斯特斯 (Masters, Roger): 《卢梭》【*Rousseau* (Princeton, 1968)】.

米勒 (Miller, James): 《卢梭: 民主的梦想家》【*Rousseau: Dreamer of Democracy* (Yale, 1984)】.

诺伊豪泽尔 (Neuhouser, Frederick): “自由、依赖和普遍意志” (“Freedom, Dependence, and the General Will”, *Philosophical Review*, July 1993).

夏克勒 (Shklar, J. N.): 《公民与人》【*Men and Citizens* (Cambridge UP, 1969)】.

第二讲 社会契约:假设和普遍意志(I)

第1节 引言

1. 在上一讲当中，我们试图去发现，是什么样的问题推动着卢梭来撰写《社会契约论》这样一部著作。我说过，他关注的事务比霍布斯和洛克所关注的要更为广泛：霍布斯关注的是如何克服导致分裂的内战问题，洛克则想要证明在一种混合政体之内对王权进行抵制的正当性。卢梭则是文化与文明的一个批判者：在《第二论文》当中，他对于引起在他看来是根深蒂固的社会罪恶之原因进行了分析，并且描绘了这种（文化与文明的）社会在它的成员身上所造成的恶习与不幸。他想去解释这些罪恶和恶习为什么会发生；在《社会契约论》当中，他想要描述这样一种政治和社会制度——在其中，这些罪孽和邪恶都不会产生——的基本框架。

《社会契约论》勾画了政治权利的原则；如果我们想要拥有一个正义而可行、稳定且合理幸福之社会，那么，这些原则必须要在政治和社会制度当中加以贯彻。我认为卢梭的这种观点——人的本性是善良的，正是由于社会制度我们才变坏了——将会导致这样两个推论：

第一，社会制度和社会生活条件对于人性倾向的发展及其表现方式施加了一种具有决定性的影响。有一些人性倾向是好的，另一些则是不好的；哪些倾向受到鼓励并且有展现自己的机会依赖于社会条件。

第二，至少存在一种可能且合理可行的关于政治制度的方案，它既能够满足政治权利原则的要求，又能够满足人们对稳定性和人类幸福的要求。因此，之所以说我们的本性是善的，就在于它允许这样一种社会世界的存在。

2. 再思考一下《社会契约论》第一卷引言当中开篇的段落：“我要探讨在社会秩序之中，从人类的实际情况与法律的可能情况着眼，能不能有

215 某种合法的而又可靠的政权规则。在这一研究中，我将努力把权利所许可的和利益所要求的结合在一起，以便使正义与功利二者不致有所分歧”。卢梭把他的推理既看成是现实的，同时所追求的目标又是可能的，这一点可以通过他所说的旨在把人当成是他们之所是，把法律看成是它们之所能是而显示出来。为了保证既实现稳定性，又实现幸福，在权利所许可的和利益所要求的之间就必须要实现某种特定的配合。否则，正义与有用将会相互冲突，而一个稳定而合法的政体也无法实现。

请注意，在卢梭所说的他意指的是把人看成他们之所是这句话当中，存在着一种理解上的含糊性。可以肯定的是，他所指的人并不是他现在所看到的人，他们沾满了腐败文明的所有恶习和习惯（就像在《第二论文》中所描述的那样）。毋宁说，他所指的是符合人性的基本原则和倾向的那些人。这些原则和倾向指的是这样一些原则和倾向，我们能够根据它们对人们在不同的社会条件下形成的各种美德与恶习、目标和野心、最终目的和欲望（简而言之，所有类型的品格）加以说明。这些原则和倾向包括像自由意志的能力（能够辨别出正当的理由并且根据这些理由去行动的能力）和可臻完善性（通过文化而使我们的能力得到发展从而实现自我改善的潜能）这类事物。我们本性的基本的心理层面还包括自爱和自尊，对于这一点，如果想要从广泛的角度获得最终的理解的话，那么就得遵循康德的思路。

3. 在讨论包含着权利和正义概念的政治概念时，我们必须区分四个问题，即，

（1）这个概念所说的哪些方面是政治权利和正义之合理或真实的原则；这些原则的正确性是如何确立的？

（2）哪些实际且可行的政治和社会制度能够最有效地实现这些原则并且保持社会的长期稳定？

（3）人们依靠什么途径掌握这些权利原则，并且获得根据这些原则去行为并维护这些原则所隶属之政治概念的动机呢？

（4）一个能够实现这些权利和正义原则的社会是如何产生的？如果真的有这样的社会存在的话，那么，在实际的历史情境中它又是如何产生的？

现在，我将要针对上面提到的前两个问题来解释一下社会契约的概念。
216 念。在讨论社会契约的概念时，我将会从一种假设的持续之稳定状态开

始，在这种状态当中，以社会契约为基础的社会是充分实现了的，而且是处在平衡状态之中的。社会制度和法律可能不时会发生改变，但是它的基本结构却始终是合法与正义的。那么，我们要问的第一个问题就是：在这样的社会当中，权利原则是什么？用一句话来回答就是：它们必须要反映社会契约的条款。我们稍后将会讨论这一点。

接着，我们要问的第二个问题是：哪些政治和社会制度最有效地实现了这些原则并且保持了社会的长期稳定？对这个问题的回答是：满足了社会契约之条款的政治社会的某些普遍性的基本结构。一个例子就是，社会的基本结构是如何实现平等的三个基本方面的，即：它是如何支持对于所有公民的一种平等的地位和尊敬的；它是如何实现这种运用于所有人且又来源于所有人的法律原则的；它是如何保证每一个人享用充分的物质平等的^①。我们必须说出这些方面意味着什么。

另外两个问题——第三个是关于道德心理学的，第四个是关于历史起源的——我先放在一边，到下个讲座的时候再讨论。

第2节 社会契约

1. 让我们转到对社会契约这个概念的讨论上来；就像卢梭所说的那样，人们正是通过签订社会契约的行为才变成了人民（SC，1：5.2）。稍后，我将把这一概念与普遍意志（以及与之相伴而生的各种观念，比如公共善、公共利益的观念）联系起来，与主权者的观念和根本的政治法律之观念联系起来。但是，在探讨这种联系之前，我们应注意，在《社会契约论》第一卷的第2—5章中，卢梭与洛克非常相似，是从这样一个论点开始其讨论的：政治权威必须建立在某种社会契约的基础之上。以同样的方式，他讨论到，政治权利必须建立在约定的基础之上，反之，不管是家长式的权威，还是最强者或者战争中获胜者的权利，都不足以确立起政治权威。正如（第一卷）第五章的题目告诉我们的，“论总需追溯到一个最初的约定”——社会契约。

隐含在这些以多种理据为基础的讨论之中的是这样一种观念，即，所

^① 诺伊豪泽尔（Frederick Neuhouser）在“自由、依赖和普遍意志”（Frederick Neuhouser, “Freedom, Dependence, and the General Will”, pp. 386—391）一文中论述了平等的这三个方面。

217 有人——正如洛克所说的——都是平等的国王（《政府论》下篇，第123段），当且仅当某种政治权威产生于，或者能够适当地产生于我们——作为自由而平等，合理而理性的人——的一致同意（consent），我们才对它负有义务。对于政治权威的其他基础，一旦对其进行仔细考察，我们就会发现，它们都缺乏形成具有约束力之一致同意所必不可少的三个条件中的一个或者多个条件；也就是说，它们缺乏具有约束力之一致同意所需要的签订契约的能力、机会或适当的意志。例如，正像卢梭在《社会契约论》当中所解释的那样：

（a）理性尚未成熟的未成年人，还不是完全识理和理智之人，因此，他们的父母或者监护人就要代表他们来行为，直至他们达到具有理性的年龄（SC，1：2. 1f）。

（b）战争中被胜利者打败的俘虏缺乏表达其自由同意的机会；即使做出了同意的表示，在那种情况下，这些表示也是被迫做出的，因此不具有任何约束力。自我保存的本能迫使战俘们去服从，但是，一旦胜利者丧失了权力，他们又会再次按照自己的意愿去做自己想做的事情。那种认为权利开始于强力之获得，结束于强力之毁灭的观念是荒谬的（SD，1：3）。

（c）奴隶们“在枷锁之下丧失了一切，甚至丧失了摆脱枷锁的愿望”（SC，1：2. 8），因此，他们既缺乏表达自由同意的能力，也缺乏表达自由同意的意志。但是，没有人天生就是奴隶；正是由于对强力的屈服，才使得一个人成为奴隶，并且由于产生自奴隶制的意志匮乏（怯懦），才使得这个奴隶永远束缚在枷锁之下（SC，1：4）。

2. 现在，再回到我们的主题——卢梭在《社会契约论》第一卷第六章当中所论述的社会契约——上来。此种契约决定了将要反映在政治和社会制度当中的社会合作的条件。我把卢梭对社会契约的论述，呈现为做出了四个假定^①。这些假定隐含在他对社会契约的普遍特征以及它所依赖之社会条件的论述中。

第一个假定：人们相互合作的目的是为了实现他们的根本利益——他们之合理的、理智的善，正像他们自己所认为的那样。这些利益当中有两

^① 这些假定根据的是柯亨的“对于卢梭的反思：自主和民主”（Joshua Cohen, “Reflection on Rousseau: Autonomy and Democracy”, *Philosophy and Public Affairs*, Summer 1986, pp. 276—279）。

种是与自爱 (the love of self) 的两种适当的天然形式——自爱 (amour de soi) 和自尊 (amour-propre) ——联系在一起的。

作为自爱 (amour de soi), 对于自我的爱 (the love of self) 不仅表现为对获得各种福祉的手段感兴趣, 而且也表现为对我们人类在自然状态下所具有 (而其他动物不具有) 的两种潜能的运用和发展感兴趣。其中, 一种潜能就是具有自由意志的能力以及根据正当的理由去行动的能力 (SD, 113f); 另一种就是通过我们自身能力的发展, 通过对于文化发展 218 进程的参与而变得完善和自我发展的能力 (SD, 114f)。

除了这两种能力, 我们还可以加上拥有理智观念的能力 (不单单是影像) (SD, 119—126); 拥有道德态度和道德情感的能力 (SD, 134—137); 与他人认同的能力 (也就是根据情势而产生相应的同情心和怜悯心) (SD, 131f)。

回想一下, 我在上一讲曾说过, 作为以自尊之天然的适当形式表现出来的对自我的爱, 是这样一种需要: 作为拥有稳定地位的社会成员、作为社会团体的一名平等成员而被他人认可。这种稳定地位意味着, 基于我们自身的需要和愿望, 我们被他人看成是有资格提出某些要求的社会成员, 而他人也承认我们的这些要求构成了他们之行为的边界, 只要我们的这些要求满足了互惠性的某些条件。由于受到自尊的这种天然之适当形式的推动, 我们反过来愿意赋予他人同样的地位, 并且接受他人的需要和要求所强加给我们的限制。

3. 第二个假定: 鉴于人们在社会的意义上是相互依赖的, 他们的相互合作必然能够推进他们自身的利益。在这里, 卢梭认为, 人们已经达到了这样一种历史性的时刻, 此时, 以政治和社会制度的形式体现出来的社会合作既是必要的, 又是共同受益的。社会的相互依赖现在已经成为我们之存在境况的一部分 (SC, 1: 6.1)。

但是, 这种依赖千万不要被误认为是以他人的意志为基础的人身依赖。这种人身依赖——卢梭认为, 正如我们从《第二论文》当中得知的——在很大程度上要为那种非自然的或反常之自尊的发展承担责任, 这种非自然的或反常的自尊在控制他人和奴役他人的意志当中、在文明的其他恶习当中都得到了展现。

这第二个假定很值得我们注意: 卢梭从来都不曾认为我们能够独立于其他人而生存。他理所当然地认为, 我们总是以某种形式与社会联系在一

起，不可能脱离社会而生存。他在《第二论文》和在《社会契约论》中都同样清楚地证明了，不生活在社会中对我们是不利的：只有生活在某种适当的社会形态中，我们的本性才能获得充分的发展，并且开花结果（SC，1：8.1）。社会契约并没有使得我们独立于社会。相反，它使得我们彻底地依赖于作为一个整体、作为一个相互合作之机体的社会。同时，我们独立于作为个体的所有其他的特定公民，但是，就像他所说的，我们完全依赖于城邦（polis）（SC，2：12.3）。

219 不仅那种游离于社会之外的生活对于我们来说是不可行的，而且，我们不可能返回到社会产生之前的原始人的阶段——懒惰的、散漫的、没有任何威胁的野蛮人的阶段。毋宁说，那种生活不适合于我们拥有着自由意志和可臻完善性以及其它潜能的本性（SD，102）。伏尔泰说过，当他读《第二论文》时，内心燃起了一种想要四脚着地行走的冲动。这是一句令人捧腹的俏皮话，不过，他真的应该更加仔细地读一读这本书。

4. 第三个假定：所有人都拥有同等的能力来享受他们的自由，同时也对他们的自由同样地感兴趣。也就是说，他们既具有拥有自由意志并根据正当的理由去行动的能力，也具有这样的兴趣，即，根据他们自己的判断（依据那些最有效地推动他们的特定目标和利益而做出的）而采取行动。简而言之，我们既具有一种判断什么才能够最好的推动我们的善（如我们自己所认识到的那样）之实现的同等的能力，又具有根据这种判断去行动的相同欲望。这一假定使得我们上面说过的关于自爱的论述变得更加明确。

第四个假定：所有人对于正义的政治感既具有一种同等的能力，又具有一种根据相应的正义感去行动的兴趣。这种正义感被看成是一种理解和运用社会契约原则并且根据这些原则去行动的能力。这一点可以从上面所说的第三个假定中推导出来，因为，卢梭在《社会契约论》第一卷第八章第1段曾说过，从自然状态过渡到社会状态，“人类便产生了一场最堪瞩目的变化：在他的行为当中正义取代了本能，而他的行动也就被赋予了前此所未有的道德性”。

根据我们在第二个假定之下所说的社会的相互依赖，显然，卢梭并不认为社会契约是在自然状态当中制定出来的，甚至在社会的早期阶段也无法形成。部分地正是由于这个原因，我们才认为社会契约想要解决的是§1.3中所区分的四个问题当中的前两个。

5. 根据所有这四个假定，根本的问题就变成 [如卢梭说的那样 (SC, 1: 6.4)]:

(i) 如何“寻找出一种结合的形式，使它能以全部共同的力量来卫护和保障每个结合者的人身和财富”。

与此同时，在这种结合的形式当中，

(ii) “……每一个与全体相联合的个人又不过是在服从他本人，并且仍然像以往一样的自由。”

这就是社会契约能够解决的根本问题。

因此，根本的问题就是，在不牺牲我们的自由的前提下，如何与他人结合起来以保障我们的根本利益之实现，并且，保障我们自身能力之发展 220 和运用所需要的条件 (SC, 1: 8.1)。卢梭大致是像下面这样来回答这个问题的：根据人们对社会的依赖这一事实，以及共同受益之社会合作的必要性和可能性，结合的形式应满足这一条件：对于所有受到自爱之两种形式推动的平等之个人来说，赞成这种结合的形式既是合理的也是理智的。

根据所有先前的假定，卢梭认为，社会契约的条款“乃是这样彻底地被条约的性质 [社会契约的条件和旨意] 所决定，以至于就连最微小的一点修改也会使它们 [那些条款] 变成空洞无效的” (SC, 1: 6.5)。

我认为，卢梭这段话的意思是，一旦我们清晰地说明了社会契约的问题，那么，普遍的政治和社会结合之形式必定如何这一点，也将随之而变得清晰。既然他认为社会契约的条款到处都是相同的，到处都能够以默许的方式得到承认和认可，那么，他必定也会认为社会契约的问题是能够被我们共同的人类理性所理解的。

卢梭进一步指出，这些关于结合的条款如果能够得到正确的理解的话，那么，可以简单地归结为一句话：“每个结合者及其自身的一切权利全部都转让给整个共同体。” (SC, 1: 6.6)

6. 对于这个结论，卢梭做了三点评论：

第一 (SC, 1: 6.6)：他说，我们把自己毫无保留地（没有任何限定条件）奉献给了作为整体的社会，而我们奉献自己的条件，对于所有人都是相同的。正是由于这个原因，“便没有人想要使它 [那些条件] 成为别人的负担了”。尽管我们是在毫无保留地服从这些已经订立的契约条款，但是，这些条款的范围并不是无所不包的：它们并没有涉及对社会生活的所有方面的规定。我们对自身的爱（以两种天然的适当形式表现出

来的）将会阻止这种事情的发生，正如我们对自己之自由（即以我们认为最好的方式实现我们之特定目标的自由）的兴趣将会阻止这种事情的发生那样；同时，我们在人格上是独立的，即不依赖于任何特定的人。因此，作为社会契约之具体体现的普遍法，必然要对社会自由加以限制，这一点是为推进公共善以便于为个体的自由保持一个适当的范围所需要的（SC，1：6.4）。

在《社会契约论》第一卷第八章第2段当中，卢梭提到了三种形式的自由：依次是天然的自由，社会的自由和道德的自由。天然的自由，就是对于我们想要得到的和能够得到的一切事物所具有的那种无限的权利，这种自由仅仅会受到个人力量大小的限制，但是却由于社会契约的签订而丧失了。作为补偿，我们获得的“乃是社会的自由以及对于他〔人〕享有的一切东西的所有权”，这种自由仅仅受到普遍意志的约束。作为补偿，我们也获得了道德自由。这种自由自身就使得我们成为自己的主人，“因为仅有嗜欲的冲动便是奴隶状态，而唯有服从人们自己为自己所规定的法律，才是自由”（SC，1：8.3）。

这里的关键之处在于：以社会契约为基础的社会制度，必须要妥善处理我们对于作为一个整体的社会的依赖关系以及我们作为个体彼此之间的关系，以便我们的道德自由和社会自由——如果可能的话——能够得到充分实现。

7. 卢梭的第二个评论是在说明结合条款的时候做出的。他说，既然我们把自身托付给整个社会的时候是无条件的，那么，这种社会结合就会尽可能地完美。他指的是，假如社会契约是适当地形成的，又是充分地受到尊重的，那么，作为参加了社会契约的当事人，我们也就不再具有任何合法的权利来对抗社会本身了，不再存在任何我们可以诉诸的更高的政治权威来裁决我们与以社会契约为基础的政治社会之间的分歧。如果还要坚持要求这一点，那么，就等于证明我们把自己看成是仍然停留在自然状态之中，仍然徘徊在根据社会契约建立起来的合法的政治社会之外。经过精心修订和受到充分尊重之社会契约的条款本身就构成了最终的上诉法庭（SC，1：6.7）。

在这里，重要的是要记住，社会契约就是我们早前所指出的第一个问题——政治权利的合法原则到底是什么——的答案。因此，正如我在解释卢梭的时候所说的，如下的论断，并没有任何自相矛盾之处：除了社会契

约本身的条款（只要这种社会契约总是经过精心修订，并且获得了充分尊重的）之外，不存在任何我们可以诉诸的更高的权威。

卢梭第三个（也是最后一个）评论这样说道：“每个人既然是向全体奉献出自己，他就并没有向任何人奉献出自己；而且既然从任何一个结合者那里，人们都可以获得自己本身所让渡给他的同样的权利，所以人们就得到了自己所丧失的一切东西的等价物。”的确，我们甚至做得更好：到现在为止，我们的生活以及我们的生活方式都得到了整个共同体的联合起来的力量的保护（SC，1：6.8）。

现在，这种奉献确保了我们的人格。为什么？因为，我们从他人那里获得的权利，与他人从我们这里获得的权利同样多；而且，我们是通过赞成权利交换（交换的理由源于我们的根本利益，包括我们在自由方面的利益）做到这一点的。我们不再依赖于其他任何特定个人之个别而又随心所欲的意志了。从《第二论文》当中，我们得知，卢梭认为，这种对个别意志的依赖必须要加以避免：它腐蚀了我们自身可臻完善的潜能，又 222 激起了非自然的自尊——控制他人的意志或者奴颜婢膝的本性，它们只有在以不合理的不平等为标志的社会当中才能找到。

当然，我们之中的每个人都依赖于作为一个整体的政治社会。但是，在以社会契约为基础的社会中，每个人都是平等的公民，不会服从任何人之随心所欲的意志或者权威。并且，正如我们将要看到的那样，关于在公民之中确立起一种平等的环境以确保他们的人格独立，存在着一种公共的承诺。我们天然而又适当的自尊要求我们保持人格的独立，而对于能够确保这种人格独立之平等环境，存在着一种公共的承诺——这是卢梭道德心理学的一部分。

8. 最后，卢梭给出了社会契约的另一个定义，直接道出了它的本质所在：“我们每个人都以其自身及其全部的力量共同置于普遍意志的最高指导之下；并且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体之不可分割的一部分。”（SC，1：6.9）

这是“普遍意志”（la *volonte generale*）这一概念在《社会契约论》当中第一次出现。理解这个概念的含义并且思考它与卢梭其他的基本概念是如何相互联系的这一点很重要。现在，我就转到对这个概念的讨论上来。

然而，首先，还是让我们来看看卢梭在《社会契约论》第一卷第六

章第10段中所确定的某些契约条款：随着社会契约的签订，就产生了公共人格（a public person），在古典时代把它叫做城邦（the polis），现在则称为共和国（a republic），或政治体（body politic）。这是一个人为形成的集合体；在公民大会中，有多少成员，就有多少选民。公民大会包括全体人民，所有的公民^①。

当它发挥积极的作用（比如制定一项基本的法律）时，这个政治体就被称为主权者（the Sovereign）；当它是被动的时，它就被称为国家（the State）；而把它与其同类相比较时，则称它为政权（a Power）；就好像我们说到“欧洲的伟大政权”的时候，指的是处于领导地位的欧洲国家。

这些通过社会契约结合在一起的人，当被作为一个集体来看待的时候，就称为人民（the people）。当被作为享有平等之主权权力（sovereign power）的个体来看待的时候，就叫做公民（citizens）；当他们把自己置于国家法律的控制之下时，就叫做臣民（subjects）。上面我已经说过了，公民享有平等的主权权力。尽管卢梭在《社会契约论》第一卷第六章第10段当中并没有提到这一点，但是，这显然是他的观点；并且，这个观念很值得强调，因为它正是卢梭与洛克的观点区别之所在。

第3节 普遍意志

1. 到现在为止，关于社会契约我们所说的都是极其笼统而又相当模糊的。为了获得一种更为明晰的概念，我们先来看一看联合体的性质；对于联合体，卢梭认为，根据他所限定的社会契约的条件，联合体的这种性质是能够弄清楚的。理解联合体之性质的一种方式就是弄清他是如何理解普遍意志这一概念的^②。

① 但是，在这里，值得注意的是，对于卢梭来说，公民大会不包括妇女。她们不能被看成是积极主动的公民；对于卢梭来说，妇女的地位只能在家庭当中体现出来。

② “普遍意志”这个观念在卢梭之前就产生了，参见夏克勒《公民和人》【Judith Shklar, *Men and Citizens* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969, pp. 168—169, 184—197)】。也可参见她撰写的关于普遍意志的论文，该论文收录于《观念史辞典》【*Dictionary of the History of Ideas*, ed. P. Weiner (New York: Scribner's, 1973), Vol. 2, pp. 275—281】，以及赖利的《卢梭之前的普遍意志》【Patrick Riley, *The General Will Before Rousseau* (Princeton: Princeton University Press, 1986)】。

普遍意志这个概念（包括以代词形式出现的）在《社会契约论》当中出现了大概有 70 次之多。第一次出现在上面的引文中。在这里再重复一次：“我们每个人都以其自身及其全部的力量共同置于普遍意志的最高指导之下，并且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体之不可分割的一部分。”（SC，1：6.9）

因此，能够在政治正义方面为社会的政治权威——通过人民大会的投票来行使的一种权威——提供合法性证明的根据就在于，这种权威是普遍意志的真正体现。这种意志在关于宪法本质和基本正义之根本的政治法律中、在与宪法本质和基本正义相关的法律中得到恰当的表达。根本法律的合法性就在于它们是普遍意志的真正体现。我们应该如何理解这种观念呢？

2. 首先，每一个参与政治社会的个体都有自己特殊的利益（SC，1：7.7）。在社会自由（通过社会契约建立起来的）的限度内，这些利益就成为行为之正当理由的基础。因此，我们每一个人都有私人的或特定的意志。在这里，我认为，通过意志这个概念，卢梭想要表达的是一种慎思理性（deliberative reason）的能力：这就是在《第二论文》当中提到的自由意志的能力。这种能力的一个方面，体现在我们根据那些与我们的特定利益有关的理由而做出的决策中。这些决策就是我们的特定意志的体现。

请注意，特定利益的存在是被视为理所当然的。以社会契约为基础的社会并不是这样一个社会，在其中，人们不具有任何与政治社会的利益相分离的利益，或不具有与普遍意志和公共善不同的甚至常常相反的利益。 224

3. 对于卢梭来说，以社会契约为基础的社会不是人民的单纯集合。毋宁说，这种社会的一个关键前提就是，它的每个成员都具有卢梭所称之为的普遍意志。关于这一点，现在我要提出以下五个问题：

- （1）什么是意志中的普遍意志？
- （2）普遍意志想要的是什么？
- （3）公共善是如何可能的？
- （4）公共利益是如何可能的？
- （5）决定我们之根本利益的是什么？

先来回答第一个问题：什么是意志中的普遍意志？它是所有的公民——作为以社会契约为基础的政治社会的成员——都具有的意志。它不同于作为特定人格的每一个人各自所具有的意志（SC，1：7.7）。

再来回答第二个问题：普遍意志想要的是什么？我们认为，作为政治社会的成员，公民们共享着某种公共善的概念（SC，4：1.1）。他们共享公共善的概念这个事实本身已经成为他们的公共知识。我们还可以说，当所有公民都能按照社会契约的要求来合理且理智地引导他们自己的思想和行动时，每一个公民的普遍意志所意愿的就是公共善，这种公共善是由他们所共享的关于该公共善的概念决定的。

请注意，普遍意志肯定不是以某种方式凌驾于社会成员之上的某个实体的意志。它也不是，比如说，作为一个整体之社会的意志（SC，1：7.5；2：4.1）。真正具有普遍意志的是个体的公民：也就是说，每一个人都具有一种慎思理性的能力，在适当的场合，这种能力能够引导他们基于下述的考虑而决定做什么（比如说，如何投票）：如何才能最好的实现他们的公共利益，而这种公共利益对于他们共同的自我保存和普遍幸福（也就是公共善）来说是必不可少的（SC，1：7.7）。换句话说，普遍意志是慎思理性的一种形式；基于他们共享的公共善的概念，这种慎思理性是每个公民与所有其他公民所共享的。

225 公民们所认为的能最好的推动这种公共善之实现的，就是他们所认为的做出政治决定的充分理由。每一种慎思理性和意志的形式必定都具有属于自己的确认正当理由的方式。因此，作为公民大会的成员和公民，我们不是为了自身特定的私人利益去投票（即使我们可能想要那样去做），而是为了就哪些公共政策（呈现出来作为选项）能够最好的推进公共善之实现这个问题来表达我们自己的意见（SC，4：1.6；4：2.8）。

这又把我们带到了第三个问题：公共善是如何可能的？正如上面所论述的，普遍意志意愿的是公共善之实现，但是，这种公共善却是由我们的公共利益所决定的。在这里，公共善就是使公民们获得他们的公共利益这一点成为可能或帮助他们实现其公共利益的社会条件。这样看来，没有公共利益，就没有公共善，因此，也就没有普遍意志。可以看看《社会契约论》第二卷第一章第1段的论述：“以上所确立的原则之首先的而又最重要的结果，便是唯有普遍意志本身才能够根据国家创制的目的，即公共的善来指导国家的各种力量。因为，如果说个别利益的对立使得社会的建

立成为必要，那么就正是这些个别利益的一致才使得社会的建立成为可能。正是这些不同利益的共同之点，才构成了社会的纽带；如果所有这些利益彼此并不具有某些一致之点的话，那么，就没有任何社会能够存在了。现在，社会应当独一无二地以这种公共利益为基础而得到治理。”

请注意，正是公共利益，才结成了社会的纽带，并且使得我们的普遍意志成为可能。这再次证明了我们上面所说的：即，普遍意志并不是凌驾于作为个体的公民之上的某个实体的意志。因为，一旦公民个体的利益发生了改变，以至于他们彼此之间不存在任何共同的根本利益了，那么，普遍意志也就随之而终止或者消亡了。普遍意志依赖于公民共有的这种根本利益。

第四个问题是：能够决定公共善的公共利益是如何可能的？这个问题的答案存在于我们在初始的假设中所描述的那类根本利益之中，比如，在第一个假设中，我们就把这类根本利益归结为自爱 and 自尊。根据我们共同而持久的社会环境，也存在着一些根本利益：比如，我们所处的社会环境是这样一种社会环境，在其中，人们在社会的意义上是相互依赖的，而且互利的社会合作既是必要的，又是可能的。

这把我们带到了第五个问题：是什么决定了我们的（共同的）根本利益？这个问题的答案存在于卢梭关于人性的概念，以及关于人的根本利益和能力（它们是人性的本质内容且与人性相符）的概念中。或者我们也可以说：答案就存在于他的包括了人之最本质内容的人的概念中。我认为，他关于人的这种概念是一个规范性的概念，我们所列举的各种根本利益，就是从这个概念推衍而来的。正如以前所描述过的，卢梭所关注的并非那些实际生活于那种以极端的不平等——富人和穷人，强者和弱者之间的不平等，以及由此而导致的控制与服从之罪恶——为标志的社会当中的人们。他关注的是根据他自己的概念加以理解的、符合人的本性的人。这种本性决定了我们的根本利益。

在这里，需要注意的是：社会契约学说的共同之处在于，它们都把某种规范化的利益（a normalization of interests）赋予了契约的当事人。对于霍布斯来说，这种规范化的利益就是我们在自我保存、夫妻感情、“财富和实现舒适生活之手段”方面的根本利益。在洛克看来，这种规范化的利益就是我们的生命权、自由权和财产权。对卢梭而言，这种规范化的利益就是我们考察过的那些根本利益。每一个人都被认为拥有这些大致相同

的利益，而且，作为理性而理智的存在物，每一个人都被认为能够以同样的方式安排这些利益。

4. 也许，我们对卢梭思想的这种解释还是得自于他自己在《社会契约论》第二卷第三章对普遍意志的论述：

2：3.1. 普遍意志永远是公正的，而且永远以公共的善为目的。

2：3.2. 在众人的意志和普遍意志（众意与公意）之间总是存在着巨大的差别。

2：3.2. 普遍意志考虑的永远只是公共的利益，而众人的意志考虑的只是私人的利益，因此，普遍意志不过是私人意志的总和。

2：3.2. 剔除私人意志之间正负相抵消的部分之后，这些被修改过的私人意志的总和即是普遍意志。

2：3.3. 假设公民能够适当地被告知，彼此之间又没有任何勾结，那么从大量的小分歧中总可以产生普遍意志，而且，最后的决定也总会是好的。

2：3.3. 但是，当这个社会被某个集团控制的时候，普遍意志就不存在了。

2：3.4. 为了更好地表达普遍意志，最重要的就是国家之内不能有派系存在，每个公民只能是为他自己做出决定。

2：3.4. 如果有了派系的存在，那么，为了弘扬普遍意志，就必须增加派系的数量并防止它们之间的不平等。

227 这些论述可以用不同的方式来加以解释。我认为，通过这些论述，卢梭是想表明，我们的特定利益很可能会误导我们的投票，即使我们（怀着最好的意愿）想要忽略这些特定利益，并力图对那些最能推动公共善之实现的抉择而投票表达我们的意见，这种误导也是不可避免的。因为，与我们较为熟悉的那种投票概念——我们总是能够为自己的特定利益而投票——相比，这种投票概念是相当不同的。但是，接受卢梭的这种观念就意味着，我们的特定利益是有良知的投票的障碍；它们妨碍我们理性地理解公共善，因为这种善只能被理解为所有公民共享的根本利益的实现。

直到这时，我们才明白为什么卢梭会说出像下面这样的话：普遍意志只考虑公共利益。普遍意志是私人意志在正负抵消之后，剩余的总和。我认为，这些所谓“正”和“负”的部分，就是指不同的私人利益和特定利益，它们导致了以这种或那种方式误导我们的偏见的出现。即使我们是

有良知的，想要就那些能最好的推动公共善之实现的抉择而投票表达自己的意见，我们也会由于我们的特定利益之潜移默化的影响而无法实现我们的目标。

卢梭说过，存在着细微差别的大量的私人意志，即大量的细微的偏见，极有可能汇聚成普遍意志。因此，如果人们能够被适当地告知，并且根据他们自己的意见进行投票，那么，总体的投票结果才极有可能是正确的。在这里，他脑子里想到的也许是，每一次被适当告知的有良知的投票都可以被看成是真理的一个样本，这种真理之正确的可能性肯定大于50%。因此，随着这类样本数目的增多（也就是有更多知情的公民带着良知参与投票），投票结果集中到那些真正能够推进公共善之实现的决策上的概率也就会越来越大^①。

5. 简要地归纳一下这五个问题的答案：

(1) 普遍意志是一种慎思理性的形式；作为结合体或者作为公共人格（政治体）——它们随社会契约的订立而出现——之成员的每一个公民都分享并行使着这种慎思理性（SC, 1: 6.10）；

(2) 普遍意志意愿的是公共善之实现，这种公共善被理解为这样一种社会条件，它使得公民们实现其公共利益；

228 (3) 使公共善得以可能的是我们的公共利益；

(4) 使我们的公共利益得以可能的是我们共享的根本利益；

(5) 决定我们的根本利益的是我们的共同人性（就像卢梭所认为的那种人性）以及与人性和相符的根本利益和能力，换言之，是卢梭的关于人的概念，即作为一种规范理念的关于人的概念。

一旦我们回答了这里的第五个问题，我们就已经最大限度地推进了卢梭关于普遍意志及其基础的形式化的论述。所谓“形式化的论述”（formal account），我指的是，这种论述涉及了普遍意志与公共善、公共利益、根本利益以及人的本性这类形式化的理念（formal ideas）之间的

^① 当然，要想使这种解释发挥作用，一定要先假设这些样本是彼此独立的。否则，贝尔努利的概率论（the Bernoulli law of large numbers）在这里将不起作用。也许这就是为什么卢梭会要求投票的公民之间不应该相互勾结的原因。但是，无论如何，这种类比都是很牵强的。关于这一点，阿罗在《社会选择与个体价值》【K. J. Arrow, *Social Choice and Individual Values* (New Haven: Yale University Press, 1986), 2nd ed., pp. 85f.】一书当中讨论过。

关系^①。

在下次讲座当中，我将要涉及关于普遍意志的另外五个问题。能够回答这些问题是对我们是否真正理解普遍意志观念的一个最好的检验。即使在《社会契约论》当中关于普遍意志的一些引文还有些晦涩难懂，但是，我相信，普遍意志这个概念本身还是能够清楚地加以说明的，同时，我也认为，卢梭关于普遍意志概念的主要思想也是前后一致、自圆其说的。

^① 在评论中，我并不反对把人类的本性（包括与之相符的根本利益）称为“人性的本质”。只有在下述情况下这种称谓才应予以反对：当我们在这样称谓时，我们以为我们是在给我们的论点提供进一步的依据或某些更深入（或者形而上学的）的证明。相反，我想要说的是，如果卢梭的观念中确实包含了所有的这类判断和主张（即基于清晰的反思，我们认为，我们就会合理地提出的判断和主张），那么，它就是站得住脚的。这就是我们所能做的一切。当然，这并不意味着他的观念真的做到了这一点。

第三讲 普遍意志(Ⅱ)及稳定性问题

第1节 普遍意志的视角

1. 我们到目前为止已经考察过的关于普遍意志的五个问题，正如我已指出的那样，都具有某种抽象和形式的特征。我们到目前为止所遗漏的是普遍意志的内容：即，具体的政治原则和价值，以及普遍意志本身所意愿和要求的在基本的社会结构当中得到实现的那些社会条件。

对以下五个问题的回答将有助于我们理解普遍意志的内容：

(6) 普遍意志的视角是什么？

(7) 如果普遍意志想要使自身成为正义的，那么，它为什么就必须是来源于所有人并能够运用于所有人的？

(8) 普遍意志和正义之间的关系是怎样的？

(9) 为什么普遍意志倾向于平等？

(10) 普遍意志是如何与社会自由和道德自由联系在一起的？

这些问题的答案能够告诉我们普遍意志的主要内容是什么。如我们将会看到的那样，最后一个问题尤其重要。对于这个问题的恰当理解是我们理解卢梭思想之全部力量的关键。

2. 我们从第六个问题开始：普遍意志观念的视角是什么？对于卢梭来说，公共善的观念（它通过我们所需要的用于实现我们公共利益的社会条件而得到说明）是不能用功利主义的理论来解释的。也就是说，普遍意志在意愿公共善的时候，它追求的并不是实现全社会所有成员之最大幸福（所有个体之不同利益的最大实现）所要求的那些社会条件。在《政治经济学》（Political Economy）当中卢梭提出了这样一句格言：如果
230 允许“政府为了大多数人的安全而牺牲某个无辜者”，那么这可以看做是

“有史以来的暴政所制造的最大之罪孽，是有史以来提出的最错误之观念，是有史以来接受的最危险之思想，更是对社会的基本法则的一种最直接的颠覆”，他继续说道，“不应牺牲一个人来成全所有的人，而应要求所有的人都把他们的生命和财产用来保护他们之中的每一个人，以便柔弱的个人总是能够得到公共力量的卫护，每个成员都能得到整个国家的保护”^①。

卢梭在这里强调的是，通过社会契约而形成的社会之基本法则不是建立在某种集合原则（aggregative principle）之基础上的。普遍意志意愿的也并不是最大限度地实现个体所具有的各种利益之总和。毋宁说，社会的基本法则仅仅建立在公共利益的基础上（回想一下 SC，2：1.1）。

我们已经看到了我们的公共利益是建立在某些根本利益之上的。这些根本利益包括那些通过两种天然形式的自爱（自爱和自尊）表达出来的利益，还包括我们在保障个体人身和财产安全方面的利益。财产权的保障——而不仅仅是财产的占有权——才是公民社会的最大优势之一（SC，1：8.2）。我们的根本利益还存在于为了发展我们的潜能（自由意志和可臻完善的潜能）所需要的一般的社会条件之中，以及在社会自由的限度之内推进我们的目标（只要我们自己认为适当）之自由。

3. 正是这些每个公民都稳定地享有的根本利益，而非我们各自不同的利益（不管是基本的还是个别之利益）的最大满足，才决定了普遍意志视角中的公共善的具体内容。这些根本利益是所有的人都共享的。基本法则的恰当基础是，经由社会合作（以所有人都认可的契约条款为基础），确保实现这些根本利益所必需的社会条件。

为了从普遍意志之视角来表达这种观念，我们认为，当我们作为公民大会的成员而参与到对宪法规范或基本法律的拟定时，只有那些建立在根本利益（我们作为公民所共享的）基础上的理由才应当作为理由而发挥作用。从这一视角来看，与我们的个别利益比较起来，这些根本利益在我们提供的理由链条当中处于绝对的优势地位。当我们对根本的法律进行投票表决时，我们是在对这一问题——哪些法律能够最好的建构那些使得我们每个人都能够同等地推进我们自己之根本利益的政治和社会条件——发

^① 参见卢梭《社会契约论，日内瓦手稿和政治经济学》【Jean-Jacques, *On the Social Contract, with Geneva Manuscript and Political Economy*, p. 220】。

表我们的意见。

请注意，这样一种观察视角的理念，就像在这些评论当中所运用的，其实就是一种慎思理性的理念；作为这样一种理念，它大致具有某种特定的结构，也就是说，它是被建构起来以便用于考察特定类型的问题——关于哪些宪法规范或者基本法律能够最好的推动公共善之实现——的，而且，它只允许特定类型的理由发挥作用。因此，很明显，从这一点可以推出这样一个结论：在卢梭的观念当中包含着一种我称之为公共理性的理念^①。据我所知，这种理念起源于卢梭，尽管这种理念的不同版本后来在康德那里也能找到；而在推动这种理念的发展方面，康德也是非常重要的。

第2节 普遍意志：法律规则、正义与平等

1. 通过把以下三个问题合在一起加以考虑，我们会更轻松地把讨论向前推进：

(7) 如果普遍意志想要使自身成为正义的，为什么就必须是来源于所有的人并能够运用于所有的人？

(8) 普遍意志与正义之间的关系是怎样的？

(9) 为什么普遍意志倾向于产生平等？

普遍意志之视角把这三个问题联系在一起，并且说明了它们是如何相互关联的^②。它说明了，普遍意志如果想使自身成为正义的，为什么就必须是产生于并运用于所有的人这个问题。它还说明了，普遍意志是如何与

① 罗尔斯：《作为公平的正义：正义新论》【John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin Kelly (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), pp. 91f.】。公共理性是适合于平等公民的一种推理形式；这些公民作为一个结合体，在彼此身上强加了一些规则，这些规则通过政府力量的制裁而得以维护。人们共享的探讨问题的原则和推理方法使得这种理性本身成为公共的，而在一个宪政体制之内的言论自由和思想自由又使得这种理性成为不受拘束的。

② 在下面的讨论中，我们始终要记住这一点：使普遍意志能够得到标志性地表达的公共行为，实际上就是制定基本的政治原则或根本的法律之行为（SC, 2: 12.2），在这个过程中，公民们就哪些原则和法律能够最好的保障共同的善发表各自的看法，并投票表决。

正义联系在一起的，它为什么会倾向于平等，就像卢梭在《社会契约论》第二卷第一章第3段中所说的那样。关于这些问题之答案的核心部分可以在《社会契约论》第二卷第四章第5段当中找到，引用如下：

把我们和社会体联结在一起的约定之所以成为义务，就因为它们是相互的；并且它们的性质是这样的，即在履行这些约定时，人们不可能只是为别人效劳而不是同时也在为自己效劳。如果不是因为没有一个人不是把“每个人”这个词都当成他自己，并且在为全体投票时所想到的只是自己本人的话，普遍意志又何以能总是公正的，而所有的人又何以能总是希望他们之中的每个人都幸福呢？这一点就证明了，权利平等及其所产生的正义概念乃是出自每个人对自己的偏爱，因而也就是出自人的天性。这一点也就证明了普遍意志若要真正成为普遍意志，就应该在它的目的上以及在它的本质上都同样是普遍的。这就证明了普遍意志必须从全体出发，才能对全体都适用；并且，当它倾向于某种个别的、特定的目标时，它就会丧失它的天然的公正性。因为这时我们判断的便是对我们来说陌生的东西，于是便不能有任何真正平等的原则在指导我们了^①。

2. 这是一个相当精彩的段落，我们必须细心研读。想用三两句话就把它的深义概括出来是不可能的。卢梭认为，只有当我们就社会的基本法律进行投票表决的时候，我们行使的才是我们的普遍意志，因为我们这时要考虑的是基本的政治和社会制度。实际上，这些基本法律将确定社会合作的条款（使这些条款变得明确），并赋予社会契约以具体的内容。

如果真是这样的话，那么我们实际上就是在为社会的全体成员进行投票；在这个过程中我们想到的是我们自己以及我们的根本利益。由于我们是在就根本法律进行投票，因而，普遍意志的目标就是普遍的。也就是说，根本法律并没有提到任何个人或者团体，它们必然要运用于所有的人。这就回答了第七个问题的第二个部分——为什么普遍意志必须运用于所有的人。

^① 本书引自《社会契约论》的译文参考了何兆武先生的译本（商务印书馆2003年修订版）。特此致谢。——译者注。

不仅如此，我们每个人都为我们的根本利益所指导，这种根本利益是我们所有人共同享有的。这样说来，普遍意志始终是正义的；根据其普遍意志，所有公民都希望每个人都是幸福的。因为在投票的时候，他们把“每个人”都当成了他们自己——因为他们是在为所有的人投票。普遍意志在下述意义上来源于所有的人：通过接受普遍意志之视角，每一个人都接受那些与其他人共享的根本利益的引导。这就回答了第七个问题的前一部分——为什么普遍意志必须来源于所有的人。

同时，我们也明白了，为什么普遍意志意愿的是正义。在上面所引用的段落当中卢梭说到（或者是我这样来解释他的），产生于普遍意志之正义理念来源于我们每一个人都具有的对自己的一种偏爱，因此也可以说是来源于我们的这样一种人性。在这里重要的是要注意，只有当这种正义理念是从普遍意志的视角来加以表达的时候，我们对自身的这种偏爱才能够产生正义的理念。如果不能服从普遍意志的视角（也就是我们的慎思理性——它具有我们在前面大致阐述过的那种结构——的视角），那么，我们偏爱自己的本性，很可能会造成不正义以及对权利的破坏。

3. 我们也明白了，为什么普遍意志会意愿平等。它之所以意愿平等，首先是由于普遍意志特有的视角所具有的特征，其次是由于我们的根本利益——包括我们在避免那些导致人身依附的社会条件方面的利益——的性质。如果不想使我们的自尊和可臻完善性遭到腐蚀，不想使我们自身成为某个特定的他人之随心所欲的意志和权力的附属物，那么，这种导致人身依附的社会条件就一定要加以避免。在了解了这些根本利益的性质之后，公民们在就那些能够最好的推动公共善之实现的决策进行投票时，就会投票选择那些能够保证彼此平等的社会条件之实现的根本法律。

卢梭在《社会契约论》第二卷第十章第1—3段当中论述了对于平等的这些思考。他在那里说（2：11.1），自由和平等是“所有人的最大的善，它应该成为一切立法体系的最终目的……自由，是因为一切个人的依附（dependence particular）都会削弱国家共同体中同样大的一部分力量；平等，是因为没有它，自由便不能持久地存在”。

对于卢梭来说，在以社会契约为基础的社会中，自由和平等——如果它们能够得到恰当的理解并建立了恰当的关系的话——是不会发生冲突的。这是因为，平等是自由的必要条件。人格独立的缺乏就意味着自由的丧失，而这种独立要以平等为前提。卢梭把平等看成是自由的一个核心的

部分，而且，在很大程度上，这是平等之所以重要的原因。不过，平等并不是严格意义上的均等，“至于平等，这个名词绝不应该被理解为是指（所有的人）都应当拥有绝对相等的权力与财富，毋宁说，就权力而言，平等不应当被理解为所有的人都平等地拥有使用各种暴力——对于这些暴力，人们只有凭职位（权威）和法律才能加以行使——的权力；就财富而言，平等意味着没有一个人可以富得足以把另一个收买，也没有一个公民穷得不得不出卖自身”（SC，2：11.2）。

卢梭并不认为这种温和的不平等——这种不平等不是如此的强大以至于会造成人们之间的人身依附，它的约束力也不是如此之严格以至于会丧失社会自由所带来的种种利益——在现实当中是个无法实现的幻觉。毫无疑问，某种程度的权力滥用和错误是不可避免的。但是，他说到，“……这是否就意味着（对于不平等）甚至连限制都一起省去了呢？恰恰因为事物的力量总是倾向于摧毁平等，所以立法的力量就应该总是倾向于维持平等”（SC，2：11.3）。他还说到，“私人意志的本性总是倾向于偏私，而普遍意志则倾向于平等”（SC，2：1.3）。²³⁴

为什么在作为公平的正义之理念看来，社会的基本结构应当被看成是正义的基本主题？^①卢梭的这一评论可以说是解答这一问题的最早努力之一。

4. 把所有这些关于普遍意志的评论汇集在一起得出的结论就是：普遍意志的视角就是这样一种视角，当我们在就哪些根本法律能够最好地推动公共利益（构成了社会的纽带）之实现的观点进行投票时，我们就会采用该视角。由于这些法律是普遍的、适用于所有公民的，因此，我们就会根据我们与其他人共享的根本利益来考虑这些根本法律。这些根本利益能够决定我们的公共利益是什么，而获得这些根本利益之社会条件又能够决定公共善是什么。

在关于哪些根本法律能最好地推动公共善之实现的问题上，存在着某

① 罗尔斯：《作为公平的正义》（Rawls, *Justice as Fairness*, §§3, 4, 15）。社会的基本结构，是社会的政治制度和社会制度相互结合在一起并共同构成一个社会合作体系之方式，是这些制度分配基本的权利和义务，并规定利益——这些利益产生于长期的社会合作——之划分的方式。一种正义的基本结构能够保障我们所称之为的背景正义。为了使公平的背景环境（为了自由而公平的协定）长久地保持下去，关键的问题是要使社会的基本结构成为正义的最重要的主题。

些得到认可的事实或合理的信念——它们构成了某种根本性的理由；当我们从普遍意志的视角来考虑问题时，这些理由能够对我们的判断产生恰当的影响。普遍意志来源于我们采纳这种恰当视角的能力。它要唤起我们共同享有的、用慎思理性处理社会政治问题的能力。如果这一点得以实现的话，那么普遍意志就成为《第二论文》当中提到的自由意志的一种潜在的形式：当社会中的所有公民都根据普遍意志的指引来追求公共的善时，这种自由意志就获得了实现。关于这一点的一个必然的推论就是，自由的获得——作为我们的自由意志之能力的充分运用——只有在特定的社会当中才是可能的，这种社会能够在它的基本结构当中满足特定的要求。这一点相当重要，下面我们还要回到这一点上来。

我们现在已经能够明白，为什么卢梭会认为，如果我们给自己提出了正确的问题，我们的意志就会趋向于一致，并且会转变成普遍意志。当然，这只是一种趋势，而不是必然如此的，因为我们的知识是不完善的，我们关于适当手段之信念也可能存在着合理的差异。而且，在对问题的理解方面也可能存在着不同意见的合理差异，比如说，在关于达到何种程度的贫穷之后人们才会出卖自己以至丧失其人格的独立这一问题上，就存在着不同的合理的理解。

第3节 普遍意志与道德自由和社会自由

1. 这把我们带到了第十个问题：普遍意志是如何与社会自由和道德自由联系在一起的？卢梭相信，以社会契约为基础的社会在它基本的政治和社会制度中能够同时实现社会自由和道德自由。社会契约为社会自由的实现提供了必不可少的社会背景条件。如果根本法律能够恰当地建立在满足公共善的基础上，那么公民们就能够在由普遍意志所设定的种种限制之内自由地追求他们的目标（SC，1：8.2）。这是显而易见的。

更深层的问题涉及道德自由。在他关于我们能够从以社会契约为基础的社会中获得些什么的论述中，卢梭这样说道，“除此之外，我们还应该在社会状态的收益栏内再加上道德自由，唯有道德自由才使人类真正成为自己的主人。因为，仅有嗜欲的冲动便还是奴隶状态，而唯有服从人们自己为自己所规定的法律，才是自由”（SC，1：8.3）。

类似的，道德自由就是服从人们为自己制定的法律。而我们知道，这

个法律指的就是以社会契约为基础的社会之根本法律，即从普遍意志之视角加以制定的并恰当地以公民共享的根本利益为基础的法律。这当然没错，但似乎又不能仅限于此。

2. 也许我们只需对已经说过的做出归纳，就能说明这一点。我假设，以社会契约为基础的社会所要求的所有必要条件都得到了满足。显然，卢梭讨论的不是这些条件未能得到满足的情况。假设这些条件得到了满足，那么，在这样一个社会当中公民们将在以下这些方面获得他们的道德自由：

一个方面就是，在我们服从法律，并且在普遍意志所施加的限制内来行使我们的社会自由的过程中，我们的行为所依据的不仅是普遍意志，还有我们自己的意志。原因就在于，在施加这些限制的时候，我们就已经是在自由地与其他人进行表决；不管我们是否属于多数派，这一点都有效（再次假设必要的条件得到了满足）。（关于这一点参见 SC，4：2.8—9）

另一个方面就是，我们为自己所制定的法律满足了社会契约所要求的条件，而这种契约的条款就直接来自于我们现在之所是的本性。也就是说，那些条款依赖于我们的根本利益；根据卢梭对人之本性的理解，这些条款永远都代表着我们的根本利益。对于腐败社会当中那些有缺陷和被扭曲的成员而言，这些条款或许显得不代表他们的利益；但即使如此，这些条款也仍然属于我们的根本利益；不过，这些成员的案例在这里并不相关。在那样的社会当中，人们很可能会在他们的根本利益究竟是什么这个问题上产生误解，尽管他们从自身的恶习和不幸当中，意识到了某种令人痛心的错误已经发生了。

3. 此外，我们可能会由于相互依赖而产生对契约条款的担心。回想一下，这种依赖就是我们在确认社会契约之条件时做出的一个基本的假设。难道这种相互依赖不会制约并限制我们的自由吗？然而对于卢梭来说，这种依赖已经成为我们本性的一部分。这体现在他所说的立法者必备的一些品性当中，因为这些人“是敢于为一国人民进行创制的人”（SC，2：7.3）。他的观念当中一个不可或缺的部分就是认为，我们的根本利益、我们对于自由的能力以及我们的可臻完善的潜能都只有在社会中（更具体地说是在以社会契约为基础的社会中）才能得到充分的实现。甚至在《第二论文》当中这一点也表现得很明显。

另一个可能会引起困难的观点就是认为，社会契约是发生在过去某个 236

时间的事件。然而，在卢梭的思想当中，我认为他不是这样看的，或者说得更准确一些，我们在解读卢梭时不必从那个角度来阐释。相反，我从现在的、持续的角度来理解：这就意味着社会契约的条款产生于特定的社会条件，而卢梭所理解的秩序良好的社会总是能够提供这些条件。因此，在这样的社会当中，公民们在社会的意义上总是相互依赖的。他们总是具有同样的根本利益。在适当的条件下，他们也总是具备同样的发展自由意志之潜能和获得道德自由与社会自由之能力。他们总是同样地受到自爱心和自尊心的推动等。一旦社会契约所需要的社会条件已经以卢梭的方式得到了实现，那么从现在的角度来解释社会契约就会得出这样的结论。

因此，社会契约的条款完全是从一个社会（公民们在其中努力使这些条款得到实现）的公民们当下的（不管什么时代）根本之存在方式中产生出来的。所以当公民们遵从并且按照满足了这些条款的法律而行动的时候，他们实际上就是在根据自己为自己所立的法律而行动。这样，他们就实现了他们的道德自由。

237 总之，被恰当地理解的道德自由，在社会之外是不可能实现的。这是因为，这种自由就是充分行使慎思理性并接受慎思理性（与当时的状况相适应）之引导的能力。对于卢梭来说，这就是道德自由之所是。不仅如此，如果没有获得一定技巧的话，这种道德自由也是不可能实现的，而这种技巧——语言表达所需要的全部技巧——只能在特定的社会环境中才是可获得的，而我们正是通过语言来表达思想的；我们还通过语言来表达观念和概念，而这些观念和概念都是正确的思考以及其他活动所必不可少的。此外，如果没有至关重要的社会机遇，那么道德自由也是实现不了的，因为这些机遇能够使道德自由所必需的能力得到充分的实现。

第4节 普遍意志和稳定性

1. 关于普遍意志仍然有很多问题没有讨论到，的确，我们也不可能把所有的问题都涉及。这是因为《社会契约论》当中所谈到的每个问题几乎都以某种方式与普遍意志相关联。我们还应思考另外两个问题；我现在就来简要地探讨一下。

回想一下在上一讲当中我们列举的四个问题，这些问题在考察任何关于权利与正义之政治概念（包括卢梭的政治概念）的时候却必须要加以

区分，这四个问题依次是：

（1）这个概念所说的哪些方面可以认为是关于政治权利和正义之合理的或者真实的原则？而这些原则的正确性又是如何确立的？

（2）哪些实际而又可行的政治和社会制度能最有效地实现这些原则？

（3）人们是通过哪些方式得知权利原则的？他们又是如何获得根据这些原则来行为的动机以保持社会的长期稳定的？

（4）一个实现了权利和正义之原则的社会是如何产生的？在真实的历史当中，如果有这样的社会存在，那么这样的社会事实上是怎样产生的？

我们已经把社会契约理念当做是对前两个问题的回答来加以阐释。对于卢梭来说，政治权利原则就是那些满足了社会契约之条款的原则，这些条款要求，某些原则和价值应在该社会的基本结构当中得到实现。第三个问题是关于有助于保持稳定性之心理力量的问题以及这些心理力量是如何获得并为人所知的问题。第四个问题是关于以社会契约为基础的社会产生的根源和过程的问题。

在《社会契约论》第2卷第7—12章当中，我们发现了立法者（或者法律的制定者）这个奇特的人物，他是为人民制定基本法律的国家缔造者。法律的制定者既不是政府，也不是主权者；由于他的职责是缔造一个政体（constitution），因此他在这个政体之内没有一席之地。他也不能作为统治者而发挥作用，“因为……号令法律的人也不应该号令人”（SC, 2: 7.4）。他没有权利把自己的意志强加到人民的头上。尽管他被视为具有超常的智慧和学识，但是作为一个立法者的职位并没有赋予他任何权威，而且，他还得设法说服人们去接受他制定的法律。依历史经验来看，这种说服常常是通过这样的方式实现的，那就是告诉人们这些法律是上帝通过这个立法者而给予他们的。看起来，宗教和说服是建立正义之国家所不可缺少的。

2. 在卢梭的学说当中，立法者的作用是什么呢？我相信，这个人物是解读卢梭如何回答上面列举的最后两个问题的关键所在。如果我们仔细阅读《社会契约论》第二卷第六章第10段，我们就会发现这个段落与所有那些问题都有关系。卢梭是这样说的：

确切说来，法律只不过是社会结合的条件。服从法律的人民就当是法律的创制者；规定社会条件的，只能是那些组成社会的人们。

然而这些人应该怎样来规定社会的条件呢？是由于突然灵机一动而达成共同一致的吗？……谁给政治体以必要的预见力来事先就想出这些行为并加以公布呢？……常常是并不知道自己应该要些什么东西的盲目的群众——因为什么东西对自己好他们知道得太少了——又怎么能亲自来执行像立法体系这样一桩既重大而又困难的事业呢？……普遍意志永远都是正确的，但是那指导着普遍意志的判断却并不永远都是明智的。……个人看得到幸福却又不想要它，公众在愿望着幸福却又看不见它。两者都同等地需要指导。所以就必须使前者能以自己的意志服从自己的理性，又必须使后者学会认识自己所愿望的事物。……正是因此，才必须要有一个立法者。

在这里，卢梭脑子里想到的是第四个问题，即以社会契约为基础的社会之起源和变迁的问题；他想探讨的是，既然一个缺乏自由、平等和正义的社会必然会面临许多巨大的障碍，那么，一个以社会契约为基础的社会又如何能够产生。可以肯定的是，卢梭认为，能够遇到一个好的立法者来缔造这样一个社会，这需要罕见的好运气。卢梭提到，古希腊的莱库古士（Lycurgus）就是扮演了这种角色的一个历史人物之典型——他为了给自己的国家制定法律而放弃了王位（SC，2：7.5）。只有像这样的一个立法者才能够充分地了解人的本性，懂得为了改变人们的品格和兴趣，需要如何来制定法律和制度，以便在既定的社会条件下，人们的行为能够满足这些制度的要求。只有这样的一个立法者才能够说服人们把遵从那些法律看成是最重要的。

3. 卢梭还关心稳定性的问题，这可以从他对其他问题的论述中看出来。比如，在《社会契约论》第二卷第七章第2段当中，他说：“如果说一个伟大的国君（卢梭用来表示作为一个集合体之政府的一个专业术语）真是一个罕见的人物，那么对于一个伟大的立法者又该作何评价呢？前者只不过是在遵循着后者所设计的模型而已。一个是发明机器的工程师，另一个则只不过是安装机器和开动机器的工匠。”他又补充到，“孟德斯鸠说过，‘在社会诞生之初，是共和国的首领在创设制度，此后便是由制度来塑造共和国的首领了’”。

后来在《社会契约论》第二卷第七章第9段当中，卢梭说到，“为了使一个新生的民族能够爱好健全的政治准则并遵循国家利益的根本规律，

便必须倒果为因，使本来应该是制度之产物的社会精神转而凌驾于制度本身之上，并且使人们在法律出现之前，便可以具有本来应该是由于法律才能形成的社会精神”。

接着他又解释到，“这就是在一切时代里迫使各民族的父老们都要求助于上天的干预，并以他们固有的智慧来敬仰神明的缘故了”（SC，2：7.10）。

卢梭正在讨论的是第三个即关于稳定性的问题；一旦我们把它放到上面已经说明过的框架之内，那么这一点就会变得很清楚；也就是说，政治制度如何能够培养出社会精神：这种社会精神在国家创设之初对于制定法律是必不可少的，而这些法律又是建立政治制度的基础。因为，如果制度确实孕育了创建制度的社会精神，那么不消说这些制度将会是持久而稳定的。

立法者的工作对于由它所引起的脱离自然状态（《第二论文》当中描述过的历史的早期阶段）之变革产生了深远的影响，这一点可以从卢梭在《社会契约论》较前面的段落即第二卷第七章第3段中的论述体现出来：

敢于为一国人民进行创制的人——可以这样说——必须自己觉得有把握能够改变人性，能够把每个自身都是一个完整而孤立的整体的个人转化为一个更大的整体的一部分，这个个人就以一定的方式从整体里获得自己的生命与存在；能够改变人的素质，使之得到加强；能够以作为全体之一部分的有道德的生命来代替我们人人得之于自然界的生理上的独立的生命。总之，必须抽掉人类本身固有的力量，才能赋予他们以他们本身之外的而且非靠别人帮助便无法运用的力量。……从而每个公民若不靠其余所有的人，就会等于无物，就会一事无成；如果整体所获得的力量等于或者优于全体个人的天然力量的总和，那么我们就可以说，立法已经达到了它可能达到的最高的完美程度了。

这是极其重要的一个段落。它说明了，卢梭在何种意义上认为，从社会的角度看我们是依赖于以社会契约为基础之社会的，即使我们在人格上是独立的（也就是不依赖于任何其他特定之个人）。我们从社会当中所获

得的力量只能在社会当中加以运用，而且，只能在与他人之互补力量的合作中来加以运用。我们可以想象得到，那些经过训练的音乐家在演奏室内乐和管弦乐时只有与其他音乐家配合才能实现演奏的最佳效果。

4. 一旦我们抓住了卢梭想要解决（当然是以某种不同寻常的方式来解决）的两个问题的实质，那么，他关于立法者之论述的真意也就清楚了。立法者的作用并无任何神秘之处，不管这样一个人物是多么的罕见。

先来看看契约社会的历史起源问题。很明显，以社会契约为基础的社会能够以多种方式建立起来。比如，它可能是这样建立起来的，即，经过若干世纪一系列残暴的宗教战争的洗礼之后，人们最终认识到了，在这类冲突中使用武力是不再可行的，终于被迫接受了自由和平等的原则，作为结束战争的权宜之计。宗教宽容很可能就是以某种类似的方式产生的。尽管所有的人几乎都认为基督教世界的分裂是一场可怕的灾难，但是，人们之间在信仰上的相互宽容比起无休止的内战和社会的毁灭，看起来还是要好得多。

因此，后来的世代可能就会因为其优点和长处而最终接受了这些特定的原则，就像在宗教战争结束之后，宗教自由的原则逐渐被人们当做基本的宪法自由而接受下来那样。常见的情况是，先前的世代可能会出于不同的理由而创建了某些原则和制度，而在这些原则和制度之中成长起来的后代人则会出于不同的理由而接受了这些原则和制度。社会还能以其他方式进步吗？

从卢梭引出立法者的方式可以看出，很明显，卢梭从来都不认为，人们达成的任何一种协定都可以看做是从某种前一政治状态（pre-political stage）到某种社会——它的基本制度满足了社会契约之条款的要求——的过渡。事情也不可能以这种方式发生，即《第二论文》当中所描述的早期历史阶段——也就是自然状态中的那个自由、平等而正义的社会——之中的人们，会被转变成为具有普遍意志的公民。那些使得普遍意志得以形成的社会制度是由立法者创设出来的，他试图说服人们相信，他这位立法者的权威是处在一个更高的等级之上的，这样，他们就能够接受他所制定的这些法律。经过一定的过程，后来的世代就会形成普遍意志，并把它一代又一代地传递下去。社会一旦建立起来并且正常运转，它就会处在一种稳定的平衡当中：社会的制度培养了生活于其中的人们的普遍意志，而当后来的一代人走入历史舞台时，他们需要用这样一种普遍意志来维持社

会的稳定。卢梭对于孟德斯鸠的引用（前面引用过）很充分地说明了这一点。

卢梭的立法者/法律的制定者实际上应当被理解成一个虚构的人物——一个巧妙的设计。之所以引入这样一个角色，是为了解决第二组问题，即道德学习和稳定性的问题，另一个就是契约社会之历史起源的问题。这个精心的设计并没有像人们有时所说的那样，破坏了卢梭思想的统一性和连贯性。一旦我们对这四个问题进行区分，并且认识到以社会契约为基础的社会可以通过多种方式建立起来，那么我们会明白这一点。

第5节 自由与社会契约

1. 我们还要讨论社会契约问题的第二个部分。回想一下卢梭把这个问题描述为是寻求这样一种结合的形式：我们虽然与他人联合在一起，但是，服从的只是我们自己，并且，仍然像以前一样自由（SC，1：6.4）。当卢梭强调，我们在普遍意志的最高领导之下把我们自身以及我们所有的权限都交给了共同体，而且，我们不为自己保留任何对这种共同体进行反抗的权利时，我们如何能够像以前一样自由就显得相当令人费解了。正因为如此，有些人在他的学说当中发现了一种潜在的极权主义倾向，并且他们发现，他关于人们是被迫成为自由的这一评论尤其令人不安。

让我们对这一评论加以考察，看看能否找到这样一种方式来解读这一评论：这种解读既与我们服从的只是我们自己这一结论相互一致，同时也242与我们现在还像社会契约形成以前一样自由这一观念相互统一。相关的段落为，“……为了使社会公约不至沦为一纸空文，它就默契地包含着这样一种规定——唯有这一规定才能使得其他规定具有力量——任何人拒不服从普遍意志的，全体就要迫使他服从。这恰好就是说，人们要迫使他自由”（SC，1：7.8）。

通过阅读接下来关于公民社会（civil society）的一章（即第一卷第八章），我们就能初步理解卢梭这段话的含义。那一章表明，与《第二论文》相比，他的观念和态度发生了变化。在这里，他对于从自然状态的过渡是以赞成的态度来进行论述的，不过，他补充了一个相当重要的限制性条件，以便我们不会过多地遭受政治权力滥用之苦。他说到，“由自然状态进入社会状态这个阶段，人类便产生了一场最堪瞩目的变化，在他们

的行为中正义就取代了本能，而他们的行动也就被赋予了前所未有的道德性。……虽然在这种状态中，他被剥夺了他所得之于自然的许多便利，然而他却从这里重新得到了如此巨大的收获，他的能力得到了锻炼和发展，他的思想开阔了，他的感情升华了，他的灵魂整个提高到这样的地步，以至于——若不是对新处境的滥用使他往往堕落得比原来的出发点更糟的话——对于从此使得他永远脱离自然状态，使他从一个愚昧的、局限的动物一变而为一个有智慧的生物，一变而为一个人的那个幸福的时刻，他一定会是感恩不尽的”（SC，1：8.1）。

从这段话当中，能够得出的一个明显的结论就是：我们的人性以及在人格独立的条件下发展和运用我们之两种潜能的根本利益，唯有在政治社会，或者毋宁说，唯有在以社会契约为基础的社会中才能得到实现。在接下来的段落中，卢梭把天然的自由权（natural liberty）与社会的自由权（civil liberty）和合法的财产权（the legal right of property）区别开来：虽然我们在加入公民社会时丧失了天然的自由权，但却获得了社会的自由权和合法的财产权。他继续说到，在公民社会当中，人们也获得了：“道德自由，唯有道德的自由才使人类真正成为自己的主人，因为仅有嗜欲的冲动便是奴隶状态，而唯有服从人们自己为自己所制定的法律，才是自由。”（SC，1：8.3）

现在，卢梭在这里所表达的思想必定不是指，对于我们可能为自己制定的几乎任何法律的服从都是自由，我们可能会心不在焉地为自己制定出荒谬的法律！对于这类法律的服从绝不是自由。卢梭心中所想的肯定是我们为作为国民（subject）的我们所制定的那些法律，这些法律是我们作为
243 公民从普遍意志的视角出发加以投票赞成的根本法律，它们表达的是，我们关于这一问题——哪些法律能够最好的设计出来以便推进公共善之实现——的意见，而我们认为所有的公民都会接受我们的这种意见（根据我们的信念和信息）。

但是，正如我们已经看到的，当我们在为自己制定法律的时候，我们是受到我们在自由以及保持我们的人格独立等方面之根本利益的推动。这些根本利益相对于我们的其他利益来说具有绝对的优先性：作为根本利益，它们的目的是要满足我们获得自由和平等所必备的条件；只有获得了自由和平等，我们才能够不以人身依附为代价来实现我们的自由意志以及可臻完善性的能力。在服从那些根据普遍意志——一种慎思理性的形

式——而适当制定出来的根本法律之时，我们就实现了我们的道德自由。只有这种理性能力获得了充分的发展，我们才能够拥有自由意志：我们这时才处于某种能够理解并根据最恰当的理由来采取行动的地位。

2. 在这种关于背景的讨论结束之后，让我们再回到卢梭关于人们是被迫成为自由的这个评论上来。毫无疑问，这种用语容易引起争议；但是，我们要寻找的是隐藏在它背后的思想。就在上一个段落（SC，1：7.7）中，他把我们作为孤立的个体（我们“天然地独立的存在”）所具有的个人意志，与我们作为公民所具有的普遍意志进行比较。他说到：“他的（公民的）个人利益对他所说的话，可以完全违背公共利益；他那绝对的、天然独立的存在，可以使他把自己对于公共事业所负的义务看做是一种无偿的贡献，而抛弃义务之危害于他人远远小于因履行义务所加给自己的负担。……于是他就只享受公民的权利，而不愿意尽臣民的义务了”（SC，1：7.7）。

很清楚，卢梭这时想到的是我们今天所说的存在于集体受益之社会合作体系中的搭便车（free-riding）现象。（卢梭在《社会契约论》第二卷第六章第2段当中提到了这个问题，在那里他说到：“必须要有约定和法律来把权利与义务结合到一起。”）

我们把在汽车上安装控制污染的装置作为一个为人熟知的案例来加以考察。假设从每个控制装置当中，每个人都会由于清洁的空气而获得7美元的收益（对于每个公民都是如此），而每个控制装置要花费每个人10美元。在一个由1000个公民组成的社团当中，每台装置将能够创造出总价值为7000美元的收益；如果所有人都安装了这种装置的话，每个公民总的收益就是 $7n - 10$ （ n = 公民的总数）美元；这个数字总是正数，因为 $n > 1$ 这个条件总是能够得到满足。尽管这样，每个公民在假设其他人都安装这种控制装置之后，就可以通过不安装而获益^①。

我认为，卢梭相信，想解决这一问题的人们会在公民大会上投票，要求安装这种控制装置，并且通过监察（监察的成本从税收或者收费当中获得）来保证他们每个人都安装。在被迫通过罚款而服从我们为自己所制定的法律（这些法律也是我们出于最好的理由而投票选择的）时，我

① 例子来自沃尔德舒克的《游戏理论和政治理论》【Peter C. Ordeshook, *Game Theory and Political Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 201f】。

们服从的就是我们自己从普遍意志的视角出发所接受的法则。现在，普遍意志的这种视角也就是我们的道德自由的视角；如果能够根据像这样制定出来的法律而行动，那么，我们自己就能够从原始本能的状态之中提升出来，使我们真正变成自己的主人。而且，没有人会这样设想：在被要求交付罚金时，我们仍然能够合理地抱怨。在卢梭看来，我们的根本利益就是我们之受到规范的利益；根据社会契约，我们同意在普遍意志——这是由我们与他人共享的根本利益所引导的意志——所支持的根本之政治法律的界限之内来推进我们的私人利益。

但是，显然，卢梭在说我们保持像过去一样自由时，还是说错了。实际上，我们不再享有天然的自由。我们在道德上是自由的，但不像过去那样自由了。我们以一种更好且与过去远远不同的方式而享有自由。

第6节 卢梭的平等思想：在何种意义上是独特的

1. 在这一讲的 §2.3 小节当中我们看到，卢梭曾说，自由和平等“是全体最大的幸福之所在，它们应该成为一切立法体系的最终目的”，而且，没有平等，就没有自由。在卢梭讲座的第一讲，我们讨论了他所说的关于不平等的类型和来源，以及它所造成的毁灭性的后果。我们现在应该接着考察卢梭关于平等之思想的特色。让我们重新思考一下我们可能会提出的用于限制不平等、使之不越出常规的几个理由。

(a) 第一个理由就是减轻痛苦。除非是处于特殊的环境，否则，下述做法就是错误的：使社会上的一些人，或者说很多人供给丰厚，同时却使少数人，或者甚至许多人穷得一无所有，还要忍受生活所加于他们头上的种种艰难，更不要提那些本来可以医好的疾病和那些本来可以不必忍受的饥饿了。进一步说，我们可以把这种现象看成是资源错误分配的案例。比如，从功利主义的立场出发（正如庇古在他的《福利经济学》当中所论述的），当收入分配不平等时，社会产品就是在被无效率地使用。也就是说，那些更为迫切的需要和要求得不到满足，而富人们却在为着他们那些不太迫切的需要和要求，甚至为了他们琐碎的快乐和异想天开的想法而挥霍无度。根据这种理论，即使先撇开这种不平等对于未来产出的影响，
245 那么，社会收入也应该如此分配，从而使得那些尚未得到满足的最为迫切的需要和要求对于所有人来说都是同样迫切的。（这预设了人们具有相似

的功利函数，以及某些相似的人际功利比较方法）

请注意，在这种情况下，真正困扰我们的并不是不平等本身。我们甚至也不会因为不平等的结果而烦恼，除非这些结果发展到了这样的程度以至于造成了苦难，或者是赤贫，或者涉及了我们看做是无效率和浪费的产品分配。

（b）控制政治和经济不平等的第二个理由就是要防止社会当中的一部分人控制其余的人。当这两种类型的不平等发展到一定程度的时候，它们就会联起手来。正如密尔所说，政治权力的基础是（受过教育的）智力、财产和联合的能力（the power of combination）；所谓“联合的能力”，密尔指的是在追求个人政治利益方面与他人合作的能力。这种权力允许少数人凭借他们对政治过程的操纵和控制，制定出能够确保他们的支配地位（不仅在政治上，而且在整个经济上）的财产和法律制度。这就使他们有权决定生产什么，控制生产条件和雇佣合同的条款，有权决定实际储备金的投资方向和额度以及创新的步伐，而所有这一切在很大程度上决定了社会的发展方向。

如果我们把被他人控制看成是一件很糟糕的事情，看成是使得我们的生命变得不像它应该所是的那样美好或者幸福，那么，我们必定会对政治和经济不平等所造成的后果表示担忧。其中的一个后果就是我们的工作机会不如从前了；既然如此，我们宁愿对于工作场所以及经济发展的总体方向有更多的掌控。尽管如此，到现在为止，我们还是不清楚不平等本身是否是不正义的或者不好的。

（c）第三个理由似乎使我们更接近于不平等本身为何是错误的的问题上来。我指的是这一事实：重要的政治和经济之不平等常常与社会地位之不平等——这种不平等很可能会导致那些社会地位低下的人被其他人，甚至被他们自己看成是低下的——联系在一起。一方面，这可能助长了一味的遵从和奴性这种广泛存在的态度，另一方面又助长了傲慢和轻蔑。因为人们是如何看待他们自己的，取决于他人是如何看待他们的——他们的自尊感、自重感以及对自身的自信心都建立在他人的判断和评价的基础之上。

了解了政治和经济不平等所导致的这些后果以及地位不平等可能造成²⁴⁶的恶果之后，对于卢梭的担忧我们就会理解得更多了。可以肯定的是，这些恶果都是相当严重的，由于社会地位不平等所造成的态度本身就可能成为很大的恶。但是，我们因此就能得出这样的结论——不平等本身就是错

误的或者不正义的，而不是因为不平等在承受着它的那些人身上造成了错误的或者不正义的后果——吗？

在下述意义上不平等本身就是错误的或者不正义：在具有社会等级的制度中，不是每个人都能获得最高的地位，最高的地位是某种由社会地位决定的利益，就像时常所说的那样，因为较高地位的存在依赖于在它之下存在着诸多较低的地位；因此，既然我们如此地赞赏较高的地位，那么，我们也会赞赏那些使他人处于较低社会地位的制度安排。如果社会地位具有极大的社会重要性，如果社会地位明显地是由出身、性别或种族的自然特征决定的，而不是通过任何正当的途径赢得或者实现的，那么，这种等级制的制度安排可能就是错误的或者不正义的。因此，如果一个等级制社会的社会地位主要是由出身决定的，而不是由人们在为公共利益服务时的合理角色决定的，那么，这种等级制的社会制度就是不正义的。

(d) 这表明了卢梭的解决办法：即，在政治社会当中，每个人都应该是平等的公民。但是，在对这一点进行阐述之前，我将简要地指出：即使社会的基本结构确保了重要的公平程序，不平等本身也仍然可能是错误的或者不正义的。

这里是关于公平程序的两个例子：即，经济领域中开放而又具有操作性的竞争性的市场，以及公平的政治选举。在这两个案例当中，一种特定的平等，或者一种大大降低了的不平等，是政治正义的一个必不可少的条件。在这里，垄断及其派生物都要加以避免，不仅仅是因为它们所造成的不好的结果（其中包括效率低下），而且，还因为，如果没有特殊的理由为其辩解的话，那么，它们导致的将是不公平的市场。同样的评论也适用于由少数富人对政治的操纵而导致的不公平的选举^①。

2. 对于卢梭来说，平等思想在这个最高的层面——也就是在政治社会本身应该如何被理解这一层面——上是极为重要的。社会契约——它得以形成的条件和必要的环境——告诉了我们这一点。根据社会契约，我们得知，每个人都将具有作为平等公民的相同社会地位，而普遍意志所意愿

① 在上面的段落 (a) — (d) 当中我部分地采用了斯坎伦的论文“关于平等的注释” (T. M. Scanlon, “Notes on Equality”, dated November 1988) 的观点。同时参见斯坎伦的“对于不平等的反对意见的多样性” [T. M. Scanlon, “The Diversity of Objections to Inequality”, in his *The Difficulty of Tolerance* (Cambridge: Cambridge university Press, 2003)] ——编者注。

的就是公共善，作为保证每个人——在保持人格独立和不超越社会自由之极限的前提下——都能推进他们的根本利益之实现的社会条件。不仅如此，经济和社会的不平等将会被大大降低以便人格独立的条件得到保证。在《社会契约论》第二卷第十一章第1段的一个注释当中，卢梭说到，“那么，你想使国家稳固吗？如果是，就应该使两极尽可能地接近：既不许有豪富，也不许有赤贫”。而且，正如我们以前就评论过的，在《社会契约论》第二卷第十一章第2段，他接着说到：“至于平等……这个名词绝不是指权力与财富的程度应当绝对相等，而是说，就权力而言，则它不应该成为任何暴力，并且只有凭职位与法律才能加以行使；就财富而言，则没有一个公民富得足以购买另一个人，也没有一个公民穷得不得不出卖自身。”²⁴⁷

所有这些都使我们得出这样的结论：在以社会契约为基础的社会当中，所有公民——作为人——在最高的层面和最根本的方面，都是一律平等的。因此，在社会自由的限度之内，所有人在实现他们的自由和追求他们的目的方面，都具有同样的根本利益。同时，所有人都具有一种相似的追求道德自由之能力，这种能力也就是，为了公共善之实现，根据他们为他人同时也是为自己制定的普遍法律去行动的能力。对于这些法律，每个人都把它们看成是建立在为政治社会所需要的慎思理性之适当形式的基础之上的，而这种慎思理性就是作为社会之成员的每个公民都具有的普遍意志。

但是，更准确地说，平等本身是如何在最高的层面上来呈现它自身的呢？也许是以这种方式：社会契约揭示，并且——在它实现了的时候——体现了作为平等的公民之间的一种政治关系。这些平等的公民具备使得他们在所有重要的方面都成为平等成员的那些能力和利益。他们不仅承认彼此是作为平等的公民而相互联系在一起，而且他们每个人也是这样来看待彼此的关系的。他们所具有的公民身份就意味着，作为平等的人而联系在一起也是他们之所是的一部分，是为他人所承认的他们之所是的一部分。并且，在人们之间还存在一个公共的政治协议，该协议承诺要保证人们之间这种平等关系的维持所需的条件。

现在，就像我们从《第二论文》当中得知的，卢梭敏锐地意识到了自我尊重和自我价值感的重要性，也意识到了，自爱所造成的邪恶和不幸是由政治和经济的不平等（超出了人格独立所要求的界限）所引起的。

248 我认为，卢梭相信，我们之中的每一个人，为了我们的幸福起见，务必要做到自我尊重，持久地维持自我的价值感。因此，为了使我们的感情与他人的感情相互融合，我们必须要把我们自己和他人作为平等的人来尊重，不仅是在最高的层面，而且是在创建社会的层面以及制定根本之政治法律的层面。因此，作为平等的公民，我们都能够通过他人对我们的尊重而使我们自我尊重的需要都得到满足。根据我们作为人所具有的需要，根据我们对于服从他人任意行使之权力（这种权力使得我们不得不按照他们想的去做，而不是根据我们作为平等的人都愿意的去做）所产生的天然的义愤，对于不平等问题的明确的答案，就是最高层面上的平等，正如社会契约所规定的那样。

从这种平等观念的立场出发，公民们能够通过一般的法律使较低层面的不平等有所降低，以便确保人格独立所需要的条件；只有这样，才能保证没有人会服从他人任意行使的权力，也没有人会遭受到那种由自爱所引发的创伤和侮辱。

3. 这种关于平等的观念是否就是卢梭平等思想的特色？他是否是第一个捕捉到这种思想光芒的人？对于这个问题的答案，我还不能确定。自从政治哲学产生那天起，平等的观念就已经存在了。但是，我推测，下面这些被用来共同支持他的平等理念的理念家族（the family of ideas）——作为一个整体——确实是独特的：关于社会是如何被设立的这一最高层面上的平等理念，关于在这一最高层面人们是根据他们的根本利益以及他们在道德自由和社会自由方面的能力而彼此视为平等之公民的理念，关于自爱以及它与（由于任意行使的权力而产生的）不平等之间的联系的理念。也就是说，卢梭平等思想的原创性就在于，以这种特殊而有说服力的方式把这些关于平等的理念家族结合在一起。

密尔讲座

第一讲 密尔的功利概念

251

第1节 对密尔(1806—1873)的一些介绍性评论

1. 约翰·斯图亚特·密尔是功利主义哲学家和经济学家詹姆斯·密尔的长子，后者与边沁都是哲学激进派的领袖。密尔从来没有上过中学或大学，他的教育全部都是由他的父亲来完成的。他的父亲使他成为年幼的弟弟妹妹们的老师；密尔被管教得如此严格，以致他没有过正常的童年时光。

在他父亲的教导下，密尔很早就完全掌握了政治学和社会学的功利主义理论，以及功利主义关于人性的联想主义心理学原理。密尔还掌握了他的父亲教给他的关于李嘉图经济学的全部理论；到十六岁时，密尔就已经成为学术界的一个响当当的人物了。

2. 回想一下我们以前所说过话：在研究哲学史上主要代表人物的著作时，我们所遵循的指导原则就是准确无误地辨别出他们所要解决的问题，去把握他们是怎样看待这些问题的，针对这些问题他们又提出了哪些疑问。一旦我们这样做了，我们就会发现他们的结论看起来很可能是相当深刻的，即使并不总是完全地无懈可击。那些一眼看上去似乎很陈旧很乏味的思想家，如果能够得到应有的重视，那么，他们的思想也会变得具有启发意义，值得进行严肃认真的研究。

因此，就像对待其他的政治哲学家一样，我们必须研究密尔自己的问题是什么，通过写作他想达到什么目的。我们尤其应该留意密尔对自身职业的定位。他的目标不是成为一个学者，或者像康德所做的，去写出哲学、经济学或者政治理论方面具有原创性和系统性的著作，不管他的著作事实上可能多么具有系统性和原创性。密尔也不想成为一个政治人物或者政党的一员。

3. 相反，密尔把他自己看成是启蒙思想和先进观念的教导者。他的 252

目标是解释和捍卫他认为是适当的基本的哲学、道德和政治原则，当代社会正是根据这些基本原则组织起来的。他认为，如果不遵守这些原则，将来的社会就无法获得为有机时代（organic age）所需要的和谐与稳定；而所谓有机时代指的是被普遍认可的政治和社会之第一原则统一起来的时代。

关于有机时代（与批判时代相对）的概念密尔是从圣·西门主义者那里继承过来的^①。密尔认为当代社会具有民主化、工业化和世俗化的特点，也就是国家当中没有统一的宗教：一个非教派的社会。他相信这就是他看到的在英国和欧洲的其他地方正在形成中的社会。他的愿望是为这样的社会制定基本的原则，以便这些原则能够被那些具有启蒙思想且对政治和社会生活有影响力的人物所理解和接受。

4. 我说过，密尔在选择自己的职业时，本不想让自己的著述成为影响学术史的著作，也无意使他的著述对哲学和社会思想做出原创性的贡献。尽管这样，我相信密尔实际上是一个深刻而富有创新性的思想家，只不过他的创造性常常因为这样两个原因而受到限制：

首先，这是他的职业选择所要求的：为了让那些在政治生活中举足轻重的人物听得懂他的思想，他表达出来的内容看起来就不能太独特，太学术，太难懂——这些人（就像他在对德·托克维尔《论美国的民主》一书的评论当中所说的那样）有财产、有智慧，还有联合的能力（联合其他人来完成某项事业的能力，在政府当中这种能力显得尤为重要）^②。否则，他就会失去这些听众。

其次，密尔的原创性被他与父亲之间复杂的心理关系所限制。我认为，对于他来说，不可能与老密尔和边沁的功利主义有一场公开的决裂，因为这样做会使他视为政敌的托利党人幸灾乐祸，而托利党人坚持的直觉主义的保守学说^③，正是他一向所反对的。不过，密尔的确在“论边沁”

① 圣·西门主义是法国的一个学派，由圣·西门（Saint-Simon）的追随者组成，这些人相信历史上有一个有机的时期（紧随其后的是批判的时期），这一时期的特点就是充满了疑问和怀疑。

② 密尔：《密尔全集》【John Stuart Mill, *Collected Works* (CW), Toronto: University of Toronto Press, 1963—1991, Vol. XVIII, p. 163】。

③ 参见密尔《惠威尔论道德哲学》【Mill, *Whewell on Moral Philosophy* (1852), in CW, Vol. X】。

(1838) 和“论柯勒律治”(1840) 这两篇论文当中对边沁的思想公开地表达了严肃的保留意见; 并不奇怪的是, 他在其匿名论文“边沁哲学述评”(1833) 当中对边沁提出了更为尖锐的批评^①。

5. 显然, 密尔的职业选择取得了惊人的成功。他成为了维多利亚时代声名最为显赫的政治和社会作家之一。对于我们来说, 理解他的职业选择有助于了解他的著作的缺陷, 这些缺陷包括: 常常是缺乏逻辑联系和模棱两可的用语, 总是一副居高临下的姿态, 并以一个布道者自居, 这种姿态和口吻即使在他产生自我怀疑的时候也不会有所收敛, 即使在讨论最为复杂的问题的时候也是如此。那些不喜欢他的风格的人说, 他先是尽力说服, 如果说服不了就把信仰强加到别人头上。

这些缺点在他后期的论文(也就是 1850 年以后) 当中表现得更为明显; 这些后期作品被广泛阅读, 其中有三篇我们将要讨论到, 它们是《功利主义》、《论自由》和《论妇女的从属地位》。到了这个时候, 密尔已听不进任何意见。他知道自己有这个毛病, 却还有意为之。但是, 密尔最富创造力的黄金期大概是在 1827—1848 年。如果有人对密尔的卓越天赋表示怀疑的话, 那么就请他读一读密尔这一时期的作品, 从《政治经济学未决问题论文集》(1830 年末到 1831 年, 其中第五篇论文在 1833 年经过部分的修改, 直到 1844 年才出版) 开始, 接着是他在 19 世纪 30 年代完成的一系列精彩的论文, 再到他于 1843 年撰写的《逻辑学体系》, 最后是他 1848 年的《政治经济学原理》。

尽管他的作品有些许的不足, 但是, 如果以一种不屑一顾的姿态去阅读密尔却是一个巨大的错误。密尔是一个伟大的人物, 值得我们好好地注意和尊重。

约翰·斯图亚特·密尔的生平经历:

1806 年 5 月 20 日在伦敦出生。

1809—1820 年, 他在家中接受父亲的强化教育。

^① 这篇文章第一次是匿名出现在布尔沃的《英格兰和英国人》【Edward Lytton Bulwer, *England and the English* (London: Richard Bentley, 1833)】一书的附录 B 当中, 载《密尔全集》第 10 卷 (CW, Vol. X)。

1820—1821年，居住在萨缪尔·边沁爵士位于法兰西的家中。

1822年，开始研究法律。第一次在报纸上公开发表作品。

1823年，开始他在东印度公司的任职生涯。

1823—1829年，他和朋友一起在“功利主义社团”和格罗特的家中进行研究。

1824年，《威斯敏斯特评论》创立，他为该杂志撰稿直到1828年。

1826—1827年，精神危机。

1830年，遇到哈里特·泰勒。1830年革命期间在巴黎逗留。

1832年，边沁逝世；密尔起草了第一个改革法案。

254

1833年，发表“边沁哲学述评”。

1836年，密尔的父亲去世。

1838年，发表“论边沁”和“论柯勒律治”（1840）。

1843年，《逻辑学体系》出版，他在世的时候这本书出了八版。

1844年，写于1831—1832年的《政治经济学未决问题论文集》出版。

1848年，《政治经济学原理》出版。出了七版。

1851年，与哈里特·泰勒结婚，泰勒的丈夫于1849年去世。

1856年，成为东印度公司首席审查员。

1858年，从东印度公司退休。妻子哈里特·泰勒去世。

1859年，《论自由》出版。

1861年，《功利主义》与《论代议制政府》出版。

1865年，被选为威斯敏斯特议会的议员，1868年连任失败。

1869年，出版《论妇女的从属地位》

1871年，5月7日在法国的阿维尼翁逝世。

1873年，自传出版。

1879年，《社会主义宪章》出版。

第2节 理解密尔之功利主义的一种方式

1. 我要设想一种阅读《功利主义》这本书的方式，那就是把它与密尔早些时候对边沁的批判联系起来，这种批判最先出现在“边沁哲学述

评”(1833)当中,接着又出现在他后来所写的“论边沁”(1838)当中,“论边沁”是在他父亲1836年去世两年之后完成的。这篇论文连同他的“论柯勒律治”(1840)标志着密尔对边沁和他父亲的功利主义思想最为公开的决裂。我说“公开的决裂”是因为我相信,他所发展的这种功利主义思想形式是完全不同于他的前辈的,这一点会随着对他的思想研究的深入而愈来愈明显。但是,这只能通过理解和解释才能看出来,而且,这一点并不被广泛认可。

在“边沁哲学述评”(在以后的行文引用中我将用“RB”来指代)中,密尔首先对边沁的哲学进行了归纳和定义,他说到,“(边沁哲学的)第一原则是这样的,幸福(该词的含义是快乐和免除痛苦)是唯一因为其自身而值得欲求的,除此之外所有其他的事物都只是作为实现这一目的的手段而值得欲求。因此,最大可能的幸福的产生,是人类的所有思想和行为的唯一适合的目的,因而也是所有的道德和政府的恰当目标。而且,快乐与痛苦是能够控制人类行为的唯一两位主公”(RB,第2段)。接着,他对边沁(当然还包括其他人)的观点提出了一系列批评。首先,他认为,边沁在他的整个体系当中对于功利原则(principle of utility)几乎没有做出任何严谨的哲学论证,而且,对于自己的论敌,边沁显示出一种草率和轻蔑的口吻。密尔认为,那些持着不同的哲学和道德观念的人应获得比这更为认真的对待(RB,第3—6段)。

2. 其次,他认为,边沁只是从密尔所谓的狭义的特定后果原则(the principle of specific consequences)之角度来解释功利原则;而特定后果原则仅仅根据对某类行为(如果它被普遍实施)所导致的后果的计算来决定是赞成还是反对该行为。密尔承认,这个原则在许多情况下都是适用的,比如说从一个立法者——他关注的是通过法律诱导或者惩罚的手段来鼓励或阻止某种行为类型的发生——的角度看,该原则就是适用的。密尔还承认边沁在推进法律学和立法学的研究方面所作的贡献(RB,第8—9段)。

密尔的意见是,这种对功利原则的解释对于处理当时那个时代基本的政治和社会问题来说,是过于狭隘了,因为这些问题涉及人的完整的品格(character)。在这里,我们一定不要单单只是关心如何从法律上激励良善的行为,或者如何阻止人们的犯罪行为,我们更应该关心的是,如何制定基本的社会制度以便于全体的社会成员能够养成这样一种品格(包含目

标、欲望和情感)，以致具有这种品格的人不会去犯罪，或者已经养成去做他人所希望的行为之习惯了。这些更为广泛的问题就迫使我们超越特定后果原则，并考虑行为与品格形成的关系；从这一点出发，再思考如何通过政治和社会制度来对人们的行为加以引导。我们必须要在更大的历史背景中来看待立法，同时要把立法与“有机制度的理论和政治制度的一般形式结合起来……政治制度一定要被看成是一种伟大的制度，它促进了国民性格的形成，推进了共同体成员的完善，或者至少是阻止他们继续堕落”（RB，第12段，一般性的讨论见RB第7—12段）。

- 256 3. 再次，密尔认为，不能把边沁看成是对人性的一个很高明的分析者，而且他也错误地假定，我们完全是被一种关于未来的快乐和痛苦之欲望的平衡考量所推动；不仅如此，他还错误地试图罗列动机（人的欲望和厌恶）的数量，而这种动机不管在数量上还是在种类上都是不可计数的。此外，他还忽略了一些最为重要的社会动机，比如说良心、责任感等，结果就使得他的观点走进了心理学利己主义的窠臼（RB，第23—30段）。

密尔进一步指出，边沁没能认识到，人类进步的最大希望取决于我们的品格和我们的习惯性和主导性之欲望的改变。边沁的这一失误是源于，他未能把政治和社会制度看成是对一个民族进行社会教育的一种方式，看成是调整社会生活状况使之进入文明阶段的一种手段（RB，第35段）。

4. 最后，密尔认为，边沁最主要的错误就在于他把目光只盯在了确实在推动着人们的整体动机的一部分之上，而且他把这些人看成是“比他们实际所是更为冷静沉着和深思熟虑的计算者”。关于行为动机的这种思想倾向（它与边沁对利益的人为的或理性的认同有关）使得边沁认为，立法是通过公民对惩罚和奖励后果的合理计算来实现其目标的；这种理性计算导致法律和政府行为不得不为公民提供必要的法律保护。但是他低估了习惯和想象的角色和作用，同时，他也忽略了人们依附于制度的至关重要性，这种依附取决于制度存在的持续性及其外在形式的同一性。制度本身的这种持续性和同一性使得它们能够融入到一个民族的历史记忆当中，而且也有助于维护制度自身的权威性（RB，36—37段）。边沁忽略了长期存在的制度和传统能够使得不可计数的相互妥协与调整得以可能的方式；密尔相信，如果没有这些妥协与调整，任何政府都不可能长期地存在。在密尔看来，边沁只能算是“半个思想家”（half-thinker），他说出

了许多真理，但是，当他试图把它们当做真理的全部呈现出来时，却使得他人认为他所提供的只是一半真理（RB，第36—37段）。

5. 我认为，记住对边沁的这种批判，我们就能够把《功利主义》的每一章节都看成是密尔试图对边沁和他父亲的学说之每一个部分的重新阐释，以便于满足他自己对这种学说的需要，就像他在1833年的“边沁哲学述评”中已经描述过的那样。密尔总是坦白承认自己是个功利主义者，而且想要从功利主义理论体系内部来修正功利主义，以还它本来的面目。

257 关于这些修正的一个争论是，既然功利主义具有一种合情合理的普遍特征，那么，这些修正是否真的能够与功利主义保持一致，或者它们是否意味着一种实质上根本不同的学说；如果是这样，这种学说是什么。我暂时先把这个问题放在一边。

《功利主义》第一章阐述了对于边沁学说的第一个批评：那就是，密尔说到，他将探讨对功利原则的证明问题，而且他在第一章的第3—5段初步勾勒了这一证明的概要。这一章连同第四章、第五章一起完成了这个证明。（整个讨论散见于第一章的第3—5段，第四章的第1—4、8—9段和第12段，第五章的第26—31、32—38段。）（在对原文进行引用的过程中段落的序号紧随着章节的序号。像以前一样，在阅读的过程中你们不得不自己标明段落的序号。）

密尔在这里的讨论预示了亨利·西季威克后来在《伦理学方法》（1874年的第一版，1907年的第七版也是最后一版）中将更为详细地加以探讨的论点。概括地说，这个讨论是这样的，每个人——包括那些属于直觉学派（这包含了像塞奇威克〔Sedgwick〕和惠威尔〔Whewell〕这样的保守派作家，这两个人都是密尔的论敌）的人——都承认，判断行为正确与否的最主要的根据就是，它是否倾向于促进人类的幸福。因此，如果有某种与功利原则相冲突的其他的所谓第一原则，那么，我们一定要找到某种方式来决定，在发生冲突的情况下，哪一个原则具有优先性，从而使冲突的问题得到解决。密尔和西季威克都认为，除了功利原则之外，其他的所谓第一原则都不具备功利原则的普遍适用性，也不具有作为一个规范的第一原则所要求具备的一切特征。

密尔和西季威克进一步认为，功利原则是我们在实践中愿意运用的原则，而且他们同时认为，功利原则的运用给予我们考虑过的道德判断以它真正具有的秩序和连贯性，不管这种秩序和连贯性是怎样的。他们坚持认

为，当人们进行反思和平衡考量的时候，常识道德常常要让步，只能屈居第二位，并且内在地就是功利主义的。正如我下次将要指出的，密尔把这种讨论压缩在第五章第 26—31 段，在那里，讨论是结合着正义的各种规范进行的。

6. 第二章第一段包含了密尔对功利概念的重新阐释。我主要关注的是第 1—18 段，对于我们的目的来说，这些部分是关系最为紧密的。可以把它们像下面这样进行划分：

第 1 段：导论。

第 2 段：大致是以边沁的口吻描述了功利原则，对于这一原则密尔将要做出修正。

第 3—10 段：探讨了反对把功利主义视为是一种只适合于猪的学说的
258 观点。在回应这种反对意见的过程中，密尔论述了他把幸福作为最终目的的观点（这一点我在下面还要讨论）。这些段落构成了一个单元。它们在第四章的第 4—9 自然段得到了进一步的说明。

第 11—18 段：这些段落也构成了一个单元，并探讨了对功利主义的两种反对意见：第一种反对意见认为，功利主义是不可行的，因为幸福是不能获得的；第二种反对意见认为，即使没有幸福人类也会继续生活下去，而且还会形成这样一种品格，以致不以追求幸福为目标的生活是我们养成崇高之美德的前提。

第二章的其余部分是针对其他的反对意见所进行的反驳。不过，我应该提一句，第二章的第 24—25 段是很重要的，因为它们概括了密尔关于道德戒律和道德原则与作为最高规范标准的功利原则本身之间的关系之观点。这些段落也导致了近来关于密尔是个行为功利主义者还是个规则功利主义者或者其他的什么的一个争论。在下一讲当中我将会比较简洁地来谈谈对这个问题的看法。

7. 第三章包含了密尔对下述问题的解释：我们如何能够自然而然地就获得一种根据功利原则去行动的固定且具有规范约束功能的欲望，即仅仅根据功利原则而不考虑各种外部的法律或社会制裁（包括被看成是强制的社会压力的公共舆论）。密尔在第二章中发展了一种已经超越了边沁之特定后果原则的功利理念，并刻意地把这种理念应用于塑造并培育了国民之性格的基本制度。同样，在第三章当中，密尔也超越了被他看做是边沁的理性和计算之利己主义的心理学。在这里，第三章的第 8—11 自然段

尤其重要，我很快就要对它们进行讨论。

第四章包含了密尔对功利原则之证明（也就是所谓证据）的一个核心的部分，第五章则探讨了正义之不同原则与规范的功利主义基础，以及它们是如何支持道德和法律权利的。密尔认为，边沁未能令人满意地处理这一问题；密尔对该问题的讨论则给人留下了深刻的印象，并且构成了整篇论文最有说服力的部分。它将是我们的下一次讲座的主题。

第3节 作为最终目的之幸福

1. 现在我转向第二章。让我们直接从密尔在第10段当中这个总结性的论述开始。在这里他说到，“根据最大幸福原则……这个最终目的就是尽量免除痛苦，尽量在质和量两方面多多享乐的生活。一切其他事物（不论我们考虑的是自己的还是别人的利益）都是因为与这个目的有关，并且因为这个目的才成为可欲的东西。”²⁵⁹

2. 请注意，密尔在说到最终目的（最大幸福）时，是把它作为一种存在（第二章第10段），或者作为存在的一种类型，或者作为存在的一种方式（分别见第8段和第6段）来谈的。幸福不只是一种令人愉悦的或者惬意的情感（feeling），也不是一系列这样的情感，不管是简单的情感还是复杂的情感。毋宁说，它是一种模式，或者有的人会说，是一种生活方式，就像以这种生活方式生活的人所经历和生活的那样。在这里我认为，只有当这种生活模式或多或少成功地实现了它的目标的时候，我们才能说它是幸福的。

密尔在讨论快乐和痛苦的时候并不是把它们单单作为情感来谈的，也不是作为某种类型的感官体验（sensory experience）来谈。毋宁说，当他谈起快乐和痛苦，尤其是快乐时，是把它们作为令人愉悦的、因其来源不同而相互有别的活动来谈的（第二章第4段）；这些不同的根源也就是人们所具有的各种潜能（faculty），这些潜能的实现与令人愉悦的活动密不可分。正是在探讨潜能与活动的这种联系时，密尔提到了较高的潜能和较低的潜能之间的区别：

（a）较高的潜能是指在运用理智、情感和想象力方面的潜能，以及道德情操（moral sentiment）方面的潜能。

（b）较低的潜能是指那些与我们身体的需要和满足相联系的潜能，这

些潜能的运用只能产生感官上的快乐（第二章第4段）。

3. 因此，总的来看，作为最终目的的幸福是一种存在的模式（或者方式），一种生活方式，在适当的程度和多样性上，这种生活方式给较高等的快乐和较低等的快乐都留出了适合于它们自身的相应位置，也就是说，通过对令人愉悦的活动加以适当排序的方式，给较高潜能和较低潜能的运用都留出了相应的位置。

第4节 坚定的偏好之标准

1. 对快乐之品质的检验是按照如下方式进行的。一种快乐在品质上高于另一种，只有当：

（a）那些对两种快乐都有过经验的人，对于与其中一种快乐联系在一起的活动有着坚定的偏好（decided preference）（相比于与另一种快乐联系在一起的活动）；而且，这种偏好独立于选择此种快乐之道德义务的任何情感，同时也独立于对这种活动所带来的偶然之好处的考虑（第二章第4段）。

260 （b）对于两种快乐中的一种有着坚定的偏好（比如，与“动物式欲望之满足”的快乐相比，坚定地偏好那些由较高级潜能的实现所带来的快乐。【第二章第4段】）意味着，我们不会为了享受我们的本性所能够体验的任何其他快乐而放弃或抛弃对那种快乐的分享，甚至当被告知我们所偏好的那种快乐中包含着“大量的不满足”时也是如此（第二章第5段）。

（c）坚定的偏好是那些已经养成了自觉和自省习惯的人所持有的偏好（第二章第10段）。

2. 坚定的偏好之标准包括四个要素：

（a）那些对两种快乐（产生快乐的活动）做出比较的人本身对于这两种快乐一定是相当熟悉的，而且，一般来说这就意味着对两种快乐都体验过。

（b）具有这种偏好的人一定是养成了自觉和自省的习惯。

（c）坚定偏好的形成一定不是因为受了道德义务感的影响。

（d）这种偏好的形成一定不是基于所追求的这种快乐能够带来的偶然好处（比如持久性、安全性、价格等），也不是基于这种快乐的后果

(奖励和惩罚)，而是基于这种快乐本身的内在特征。

正是 c 和 d 这两个要素构成了对快乐的质和量进行比较的基础，对于这一点我们以后还会涉及。

3. 当密尔这样说——在对快乐进行比较时，我们并没有考虑快乐所带来的偶然好处——时，他心中想着的是边沁给人们提供的选择较高级之快乐（如密尔描述的那种快乐）的理由。边沁说到，“在快乐总量相等的情况下，儿童针戏（一种飞镖游戏）^①和诗歌朗诵带给人的快乐是一样的”^②。在这里，考虑一下我们根据某种生活计划而生活的某种生活模式或生活方式；这个计划包含了一系列根据某个规划将予以从事的活动。有了这种思想上的准备，我们就能明白，边沁想说的是，在制定那个决定着我们的生活模式之活动规划时，总是存在着一个临界点，在那里，儿童针戏的边际效用（每个时间单位）恰好等于诗歌朗诵的边际效用（每个时间单位）。他相信，一般来说，我们用于诗歌朗诵（或者其他运用较高潜能的活动）的总的时间和精力远远胜过我们用于儿童针戏（或其他类似的游戏和娱乐）的时间和精力。这个补充说明想表明的是，根据人类的心理特征，在我们对诗歌朗诵变得疲惫、厌倦或者失去兴趣以前，我们能够把更多的时间和精力奉献给诗歌朗诵。 261

边沁的观念就是，快乐的源泉（产生快乐的活动）与快乐是不相干的：在快乐的强度和持久性都保持一致的情况下，一种快乐与另一种快乐都不过是快乐，就这么简单。当边沁这样说——就其边际效用而言，儿童针戏与诗歌朗诵都是同样快乐的——时，他并不是要有意贬低诗歌朗诵（尽管事实上他确实有这样一种想法）^③；他只不过是表达自己的快乐主义学说。

① 儿童针戏（pushpin），一种飞镖游戏，以己方之针越过对方之针为胜。——译者注。

② 边沁：《奖赏的理由》【Jeremy Bentham, *Rationale of Reward*, in *The Works of Jeremy Bentham* (London, Simpkin, Marshall, 1843—1859), Vol. II, p. 253】。

③ 关于这一点，请参见密尔在其论文“论边沁”【“Bentham”, in CW, Vol. X, pp. 113f】中的评论。他在那里探讨了“边沁对于诗歌的特殊看法”。他说，边沁很喜欢音乐、绘画和雕刻，但是“对于诗歌……这种运用语言文字的游戏，他却不感兴趣。文字，对于他来说，不管它们被用于表达什么都是对它们自身正当用法的一种误解和滥用，除非被用来表达精确的逻辑真理”。密尔继续说，即使是这样，边沁援引儿童针戏/诗歌朗诵的对比“只不过是有一种模棱两可的方式来表明，他能够平等地评价那些他认为最有价值和最可崇敬的事物”。

4. 然而，这里存在着一个困难；它是这样产生的。密尔在第二章第8段当中假定，快乐在数量和强度上的差异既在我们的偏好中得到显现也被我们的偏好所认识。也就是说，在我们做出决定和选择的过程中，我们就展现了对不同快乐的强度和数量的估价。但是，如果是这样的话，坚定偏好之标准如何能够对不同快乐的品质和数量做出区分呢？

我想，答案存在于那个决定着我们所偏好的生存模式的活动规划之中，存在于我们在制定那个规划并随着环境的变化对其进行修改时所表现出来的优先考虑之中。

这样，能够表明一种快乐（作为一种活动）比另一种快乐具有较高的品质的是，我们不会为了换取我们的人性能够获得的任何较低等的快乐而完全放弃这种快乐（从我们的生活规划和生活方式中把它消除掉）。在规划我们的生活方式（或制定我们的活动规划）的过程中，总是存在着某个临界点，在其中，用较低等的快乐来交换较高等的快乐的概率从实践上来看是非常高的。但是，我们总是拒绝为了任何较低等的快乐而放弃较高等的快乐的做法；这一事实表明，较高等的快乐占有特殊的优先地位（第二章第5—6段）。

5. 然而有一个问题仍然没有得到解决。可以肯定，在制定我们的活动规划时，肯定存在着某个临界点，在其中，用较高等级的快乐来交换较低等级的快乐的概率从实践上来看也是非常高的。之所以还给低等快乐留着一个位置，原因是，为了保持身体的健康和良好的精神状态，我们必须保留最低限度的时间和精力来享受低等的快乐。如果我们想要有效地实现我们的其他活动，尤其是运用我们的高等潜能的活动，那么，保证适度的低等快乐就是必要的。要表述密尔对快乐的数量和品质所做的区分，我们就必须指出，关于这两种交换（即用较低等的快乐来交换较高等的快乐和用较高等级的快乐来交换较低等级的快乐。译注）的概率为什么如此之高的理由，密尔从实践的角度给出了不同的解释。关于为了保证我们健康的身体状态和良好的精神面貌，我们需要保留最低限度的时间和精力来享受低等快乐，密尔是从生理学和心理学的角度进行解释的，它关涉的是我们的身体健康和精神风貌。而关于用低等快乐换取高等快乐之概率的解释，则诉诸那些使人的高等潜能得到实现的活动本身的内在特征。

6. 总结来说，密尔对快乐（活动）的量和质所作的区分就是这样。他坚持认为，当我们审视自己下定决心要选择的生活方式时，我们就会发

现，那些决定着这些生活方式的活动规划（以一个适当的时间段为限，比如说一年）具有以下几个典型的特征：

（a）在这些规划中可以区分出两类性质完全不同的活动，即与较高潜能的实现有关的活动和与较低潜能的实现有关的活动。这两种潜能被看成是使上述快乐在品质上相互区别开来的根源。

（b）在规划我们的活动时，我们当然要给予那些能够产生较低等快乐的活动以一定的重要位置：这是保持身体健康、精力充沛和心理健康所必需的。一旦这个最低限量的低等快乐得到保证，那么，对低等快乐的更多享受就会迅速地变得越来越不重要了，而且很快就会趋近于毫无意义。

（c）另一方面，恰如适当时间段的的活动规划所表明的那样，在最低限度的低等快乐得到满足之后，高等快乐很快就取代低等快乐，并成为我们生活方式的焦点和核心。在这个最小值之上，我们从来不会自愿地放弃，或者抛弃（就像密尔在第二章第5段当中所说的那样）那些能够产生较高等快乐的活动，不管这能够换来对低等快乐的多少享受。

（d）最后，c所做的上述评估，并未把作为整体的高等活动所带来的偶然的好处和它们所产生的结果考虑进去；它只做了一个限定：为了使活动规划变得可行并具有可操作性，享受最低限度的低等快乐是必要的。

正是所有这些特征加在一起才使得对“快乐的质与量的区分”变得具有合理性。当密尔谈论这种区分时，他心中想到的是：决定着我们的生活方式的整个活动规划之特殊结构，以及我们赋予那些涉及我们高等潜能之实现的活动的优先地位。因此，在我们看来，所谓幸福就是一种或多或少已经成功得到实现的生活方式，只要这种生活方式能够给我们提供合理的预期（第二章第12段）。说存在着较高等的快乐和较低等的快乐，这不过意味着，我们坚定地选择了一种生活方式，这种生活方式的特殊结构给予那些要运用较高潜能的活动以核心的和优先的地位。

第5节 对于坚定的偏好之标准的进一步评价

（a）首先，我认为，就密尔想要达到的目的来说，在较高等的快乐或者较低等的快乐各自的范围之内再做出精密的划分并非必要。密尔关心的是驳斥卡莱尔（Carlyle）和其他人对于功利主义所提出的批评，他们认为功利主义是一种只适合于猪的学说。密尔认为，这种指责预设了对人性

的一种贬低，他通过对快乐做出区分（分为高等快乐和低等快乐）对这种指责做出了反击。一旦做出了这种区分，并且对于较高等快乐的坚定偏好也形成了，那么密尔的目的就算达到了。既然就目前来说他的整个学说已经实现了先前的目标，那么分别在高等快乐和低等快乐内部再做出进一步的划分就显得不那么重要了。

(b) 密尔评论道（第二章第8段），“痛苦与痛苦，快乐与快乐，彼此在品质上并不都是同类的，并且，痛苦与快乐永远是不同类的。”他接着说到，在快乐与快乐，痛苦与痛苦之间，以及在快乐与痛苦之间的所有区分，都反映在我们的判断之中，结果就形成了我们现实的决定和选择。这又进一步强调了这样一个事实，那就是快乐在质和量上的区分依赖于我们所偏好的那种活动规划所具有的特殊的结构特征和优先考虑事项——它们决定了我们的生活方式。

(c) 接下来得出的结论就是，如果把密尔在快乐的质和量上的区分当成是以作为感官感受或经验上的快乐和痛苦在内省品质上的差别为基础而做出的，就大错而特错了。密尔所做出的和需要做出的所有区别，都反映在我们真实的决定和选择之中。我认为他是在说，所有这些区分都依赖于这样一些因素，这些因素能够根据我们十分偏好的那种生活方式所具有的特殊结构和优先考虑事项来予以调整。

第6节 密尔学说的心理学基础

1. 现在我开始讨论《功利主义》所阐述的作为密尔功利概念基础的道德心理学的某些方面。这种心理学包括几条重要的心理学原则。其中的一条是尊严原则，它支持我们刚刚讨论过的幸福理念。另一条原则（在第三章的第6—11段当中予以阐述的）是：普遍幸福被看成是道德标准，而且，人们都有与他的同胞结合成一体的欲望；这一原则支持着密尔关于功利原则具有最终裁决力的观念，而功利原则被看成是基本的道德原则。现在我们从尊严原则开始讨论。

我们已经看到，通过参照我们——作为正常的人——偏好的生活方式所包含的特殊结构和优先考虑事项，快乐在品质方面存在着差异这一观念如何变得具有了意义。但是，密尔并没有在这一标准面前就止步了。他说（第二章第4段和第6段），我们还会认为，那种不关注较高潜能之实现

的生活是一种堕落的存在方式。

他说，我们也许把不情愿过这样一种堕落生活的原因归结为骄傲（pride），或者热爱自由和人格独立，甚至是热爱权力。但是，密尔认为，最恰当的解释是把这归结为一种尊严感（a sense of dignity），它是每个人都具有的，并且与人们高等潜能的实现程度成正比（第二章第6段）。我认为，这最后一点指的是：这种尊严与我们通过适当的教育和训练而取得的较高潜能之实现程度成正比，而且，这些潜能的发展没有因为条件的贫困或机会的缺乏（更不用说不利的环境了）而受到阻碍。

2. 密尔坚信，我们的尊严对于我们来说是如此的重要，以至于一切与尊严相冲突的存在方式都不会为我们所向往，而且这是不需要特殊说明的（第二章第7段）。在密尔看来，那种认为保持我们的尊严之欲望是通过牺牲幸福来实现的观点，是错误地把幸福等同于满足而导致的。这里提出的问题是：密尔关于尊严的观念是如何与他所说的高等的快乐和低等的快乐联系起来的。它是对快乐做出同样区分（高等的快乐和低等的快乐）的另一种方式，还是引入了一个更为深入的因素？这是否与他的功利主义思想相互一致？

从文本当中似乎找不到对于这个问题的一个明确的答案。我的看法是，尊严的观念确实是他的功利主义体系中引入的一个新的元素。如果是这样的话，将会产生的一个问题是，它是否能够以一种与我已经呈现的密尔思想相一致的方式得到解释：在稍后讨论《论自由》时我们还会回到这一点上来。他引入的这个新元素就是：在对高等的快乐和低等的快乐进行选择的时候，我们不仅对于高等快乐有一种坚定的偏好，而且，我们还拥有一种去养成下述欲望的更高等级的欲望：这些欲望是通过这样一种生活方式——它适当地关注较高等的活动并充分支持这些活动——培育出来的。

这种更高等级的欲望是这样一种欲望：首先，作为具有较高潜能的个体的人，我们想让这些潜能得到培养和实现；其次，我们拥有恰当地运用我们的较高等级之潜能并享受这些运用的欲望，而且，我们不拥有干扰这种运用和享受的欲望。

3. 重要的是要注意到，在与尊严联系起来时，密尔使用了理想状态和人类的完善这样的字句（第二章第6段）。他谈到了自我尊重，等级和地位，也谈到了某些被我们看成是低等的、不值得过的生活方式。实际

上，除了这种令人愉悦的和快乐的事物的价值外，他还引入了另一种形式的价值，即令人羡慕的和有意义的事物的价值，它们与那些低劣的和可鄙的事物的价值正好相反。

因此，我们的尊严与我们的这样一种认识是密不可分的：某些生活方式是令人羡慕的，且对于我们的本性来说也是有价值的，而另外一些则是低于我们的本性的，因此是不适合我们的。关键的是要补充这一点：尊严感并非来源于道德义务感。如果认为尊严感来源于道德义务感，那么，这就会与坚定的偏好之标准的一个要求相冲突，也会与尊严作为一种不同的价值形式这一点相冲突。

第二讲 密尔的正义理论

第1节 我们研究密尔的方法

266

1. 现在是我们揭示研究密尔的方法，以及把它与研究洛克和卢梭的方法联系起来的一个比较好的时机。

对于洛克，我们主要讨论了两个问题。第一，我们研究了它的合法性的概念，也就是他所认为的作为一个在理想的历史当中产生的合法政体的标准是什么。我们看到，这意味着一个合法的政体是：在不破坏根本的自然法强加在他们身上的任何义务的前提下，理性的人们通过契约建立起来的政体。第二，我们考察了洛克对财产权的说明，以及财产权是如何与不平等的基本政治自由权（获得特许权的财产资格），进而与等级制国家相容的。

对于卢梭，我们也主要考察了两个方而，第一，他既从不平等的历史起源，又从不平等所导致的文明之种种恶习与罪恶的政治和社会后果的角度，对不平等本身进行了论述。这就为解决如下的问题做好了准备，即，是否存在任何关于权利和正义的原则，以致当社会通过自身的制度实现了这些原则时，那些产生于不平等的恶习与罪恶即使不是全部地消除，也能够得到一定程度地抑制。《社会契约论》回答了这个问题。卢梭把社会契约看成是理想原则的具体化，这些理想原则是自由而平等的公民进行政治和社会合作的规范；我们还试图理解他关于普遍意志的理念。

我们看到，卢梭在洛克论述的基础上把社会契约的理念引向了深入。他关于平等（和不平等）的地位和重要性的观念更为深刻也更为

重要。作为公平的正义观念^①在这两个方面都更为紧密地遵循卢梭的
267 思想。

2. 我通过描述一个关于对密尔的理解方面的问题来开始我们的讨论。在他的许多论著当中，密尔都论述了某些特定的原则，他有时称这些原则为“当代世界的原则”。我们可以把这些原则看成是社会基本结构之政治正义和社会正义的原则^②。在接下来的两个讲座中，当我们开始讨论密尔的《论自由》和《论妇女的从属地位》时，我们再来详细地讨论这些原则；在这里，只要我们能够做出以下推论就已足够：即，密尔认为这些原则对于抵制来自于现代民主之多数议决原则之可能的压制以保护个人和少数人的权利是很有必要的（《论自由》，第一章）。

现在，我深信，密尔的政治和社会正义原则之内容非常接近于作为公平之正义的两个原则之内容^③。我假设，这些原则在内容上是如此地接近以至于就我们当前的目的来说，可以把它们的实质内容看成大致是相同的。现在就产生了这样一个问题：

一种明显是功利主义的观点如何能够导致与作为公平的正义同样的实质内容（相同的正义原则）？在这里至少存在两种可能的回答：

（a）也许这些政治正义的原则在两种观念之内都能够得到证实——或者能够推导出来——因此，就像它们在重叠共识（an overlapping consensus）

① 正义的政治概念这个名称在罗尔斯的《正义论》【John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971; rev. ed., 1999)】和《作为公平的正义：正义新论》【*Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin Kelly (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001)】当中得到了发展。后者以下简称为《新论》。

② 一个社会的基本结构包含它的主要的政治和社会制度，以及它们在一个合作系统当中结合为一体的方式【《新论》（*Restatement*, pp. 8f）】。

③ 作为公平的正义的两个原则是：（a）每一个人对于一种平等的基本自由之完全适当体制（scheme）都拥有相同的不可剥夺的权利，而这种体制与适于所有人的同样的自由体制是相容的；（b）社会和经济的不平等应该满足两个条件：第一，它们所从属的公职和职位应该在公平的机会平等条件下对所有人开放；第二，它们应该有利于社会之最不利成员的最大利益【本段译文参考的是姚大志先生的译本。参见《作为公平的正义——正义新论》，上海三联出版社2002年版，第70页。特此致谢。——译者注】后一原则被称为“差别原则”（the difference principle）。有些学者喜欢用“最大最小化原则”（maximin rule）这个术语来称呼它，但我更愿意把它称为“差别原则”，以便与那种在不确定情况下作决策时的最大最小化规则区别开来【《新论》（*Restatement*, pp. 42f）】。

当中获得的支持那样^①，这些原则得到了这两种观念的支持。在《新论》中我说过，处在原初状态之中的当事人，在为社会的基本结构选择原则时，他们可以被看成是在使用我称之为的功利函数（utility function）作为选择的标准，该函数建立在公民的基本需要和要求的基础之上。这些公民被看成是自由而平等的人，且被认为拥有两种道德能力（一种是正义感的能力，一种是把握善观念的能力）。它并不是建立在公民的实际偏好和利益的基础之上。通过对这个适当建立起来的功利函数加以运用，这些处在原初状态之中的当事人就会接受正义的两个原则^②。密尔的功利概念也许 would 得出同样的结论。这是我想给出的第一种解释。 268

（b）另一方面，密尔认为的从他的学说能推导出他所说的现代世界之原则的观点，也许是错误的。尽管他可能认为他的功利概念确实做到了这一点，但是，它也许并没有真正做到。

3. 我将暂且假定，第二个答案是错误的。我认为，任何一个具有密尔这般天赋的人都不可能在自己整个学说的如此根本的方面犯错误。小的错误和纰漏可以有——它们没什么要紧，而且能够得到补救。但是，在相当基础的层次上则不能犯这种根本性的错误。我们只能把它看成是相当之罕见，除非能够证明，是因为没有别的选择了，否则我们会很失望。

我注意到，这是一种关于方法的准则。它引导着我们如何理解和解释我们所阅读的文本。我们一定要对作者有信心，尤其是一位天才的作者。如果我们在以某种方式理解文本的时候看到了某种错误的存在，那么，我们就应该相信，文本的作者早已经看出了它。因此，我们自身的理解就很可能是错误的。那么，我们就要问：我们应该如何来阅读文本以避免类似错误的发生？

我认为，就目前来说，第一个答案是正确的；因此，密尔的功利概念，连同他的道德心理学和社会理论的根本原则，导致他在做出如下判断时准确无误：他提出现代世界的原则在使得功利最大化——即，使得人类幸福（被当做一种存在模式或生活方式来加以理解，这一点是在《功利

① 所谓重叠共识是指，这种政治正义的观念是为各种合理的然而对立的宗教、哲学和道德学说所支持的，而这些学说自身都拥有众多的支持者，并且世代相传，生生不息【《新论》*Restatement*, p. 32 and p. 184】。

② 《新论》（*Restatement*, p. 107）。

主义》第二章第3—10段这一重要的部分中加以论述的)最大化——方面,将会比他考虑的其他原则做得更好。

4. 为了检验我们对密尔学说的这种理解是否正确,我们务必要注意它的细节,这些细节将在我们所阅读的《功利主义》、《论自由》和《论妇女的从属地位》这些文本里找到。我们需要弄明白,他是如何看待几个重要的政治问题的,我们也需要考察功利这一概念是如何与现代世界的原则,尤其是与正义原则和自由原则相互联系的。

为了这个目的,我将试图表明,对于密尔学说的一种合理的阐释——我并没有声称这种阐释是最合理的——可以被看成是功利主义的,如果我们根据密尔的功利概念对它加以理解的话^①。尽管在阅读密尔时我认为,他允许完善论者的价值发挥重要的作用,但是,他的观念仍然是功利主义的,因为它并没有给予完善论者的价值以这种特殊的地位——作为解决政治问题、特别是自由问题的依据。在接下来的两讲中我还要对此加以解释。

密尔观念的一个独有的特征就是,它依赖于对人性的一种特殊的心理学解释,这种解释通过某些相当具体的心理学第一原则表达出来。密尔在一个地方把这些原则称为“我们情感构造的一般规律”(《功利主义》第五章第3段)。这些原则如下所示,其中,前两条我们在上一讲当中已经讨论过了。

(a) 坚定的偏好之标准:《功利主义》,第二章第5—8段。

(b) 尊严原则:《功利主义》,第二章第4段,第6—7段;《论自由》,第三章第6段。

(c) 与其他同胞和谐一致地生活在一起的原则:《功利主义》,第三章第8—11段。

(d) 个性原则:《论自由》,第三章第1段。

(e) 亚里士多德式原则(Aristotelian principle):《功利主义》,第二章第8段。

显然,这些原则彼此之间是以不同的方式相互联系着的,其中某些原则将会支持其他的原则或者作为其他原则的基础;比如说,b原则可能就

^① 密尔的功利概念本身是否就是功利主义的,这完全是个不同的问题。我相信答案是否定的,但是现在我把这个问题放在一边。

被认为是 a 原则的基础，或者至少会支持它。但是现在我先把这些问题放在一边。

5. 我先不去讨论这些原则正确与否，尽管许多人可能认为这些原则是不可信的。它们确实使得密尔的学说依赖于一种相当具体的人类心理学。我们可能会认为，如果在它的原则当中加大政治的正义概念的分量，并且尽可能地使政治的正义概念仅仅依赖于那些更接近于常识的人性心理特征，那么，这可能会更好。但是，我仍然认为，如果密尔的心理学原则是正确的，那么，到目前为止他的学说就是站得住脚的。

在这里，存在着多种可能性。一个政治概念可以依赖于某种相当具体的人类心理学；或者依赖于某种更为一般的、包含某种相当具体的关于人和社会之规范概念的心理学的。比如，在作为公平的正义这一观念当中，就使用了这种规范概念^①。我推测，在如何看待规范的政治概念和基本的心
270
理学原则之间的差别的问题上，不同的政治概念将会有所不同。像功利原则（即使如密尔所理解的那种功利原则）这样如此普遍而又抽象的原则，似乎需要借助于一种相当具体的心理学才能得出某种明确的结论。不过，作为公平的正义之心理学可能是更为普遍的（在我们后面将要解释的意义上）。

① 关于人和社会的规范概念是通过我们的道德和政治的思想与实践表达出来的，而不是通过生理学或心理学特征来加以说明的。在作为公平的正义观念之中，在把社会当成公平的合作体系的同时，我们使用了自由而平等的人这一相关理念，并把自由而平等的人理解为这样一些人，他们终其一生都在扮演充分合作之成员的角色。在作为公平的正义观念当中，关于人的规范和政治的概念是与人作为公民所具有的能力联系在一起的。他们是自由而平等的，拥有两种道德能力：（1）一种是正义感的能力（理解、运用和依据政治正义的原则——规定了公平的合作条款——去行动的能力）；（2）一种把握善观念的能力（拥有、修正和合理地追求由最终目的和目标构成的人生规划的能力，该规划决定了一个人对于生活之重要价值的理解——这种规划通常是在某种统合性的宗教、哲学或道德学说之内建立起来的）。他们同样拥有理性、推理和判断的能力，而这对于运用以上两种道德能力来说是必不可少的。

在他们都被看成是（在最低限度上）拥有道德能力（此种道德能力对于他们终其一生都加入到社会合作体系当中，对于他们作为平等的公民参与到社会当中，是必不可少的）的意义上，他们是平等的。在他们把自己以及彼此都看成是具有把握善观念的道德能力以及具有在合理而理性的基础上（只要他们愿意）对该善观念加以修正和改变的能力的意义上，他们又是自由的。在他们把自身看成是其合理要求的自证根源——即有权利对他们的制度提出要求以便推进他们的善观念——的意义上，他们也是自由的【《新论》Restatement, pp. 18—23】。

第2节 密尔对正义的论述

1. 在第五章——即“论正义与功利的关系”（这是《功利主义》最后也是最长的一章，它占到整篇论文三分之一的篇幅）——当中，密尔对正义问题进行了论述。对于这个问题，他进行了充分的准备，因为他认为，存在于功利原则与我们对正义的信念和情感之间明显的不一致，才是功利主义道德理论所遇到的唯一真正的困难之所在（第五章第38段）。如他在给他人的回应中时常表现出来的那样，他认为，他所考察的许多其他反对意见都是基于误解和其他错误而产生的。现在他就转到在他看来必定是真正的问题上来。他对这个问题的精彩讨论必定是他自己不断探寻和研究的结果。

271 我把密尔在第五章当中对正义的讨论概括如下：

第一部分：第1—3段，对问题的陈述。

第二部分：第4—10段，讨论六种正义和不正义的行为。

第三部分：第11—15段，对正义概念进行分析。

第四部分：第16—25段：（a）正义的情感；（b）权利的基础（后面的第24—25段又对此进行讨论）。

第五部分：第26—31段，正义规范之间的冲突只能通过功利原则得到解决。

第六部分：第32—38段，正义被理解为实现人类幸福必不可少的原则。

2. 两个一般的评论

（a）在第一部分的讨论当中，密尔把第五章的主题表述为：正义是一种拥有巨大心理强度的情感或正义感，并且，还明显地与功利原则相冲突。因此，问题在于，正义情感还能否以一种与功利原则相一致的方式得到说明？密尔想要表明的是：答案是肯定的。他讨论到，（a）根据我们所认为的正义和不正义的行为类型（第二部分），并且（b）根据我们的心理构造，我们能够说明我们的正义感是如何产生的，以及它为什么会具有它所具有的那种心理强度（第四部分）。密尔在第五章第3段中论述了

他想要说明的内容：“假如，人人一向认作是正义或者不正义的每一件事情，总是具有某种共有的属性或属性集合，那么，我们就可以判断，根据我们情感构造的一般规律，这种特定的属性或属性集合是否能够引起具有那种特有性质和强度的情感，抑或这种情感是无法解释的，只能把它看成是我们本性当中的一种特别的天赋。”

显然，密尔想要表明的是：第一种判断是正确的，也就是，正义感的强度能够以一种与功利原则和我们的道德心理学相一致的方式得到解释。密尔在第五章第 23 段中，对自己的论点进行了总结：“……在我看来，正义的情感原本是一种动物性的报复欲望，因一个人本人或他所同情的对象受到伤害或损害而欲求反击或报复，但后来由于人的博大的同情能力和明智的自我利益概念的作用，这种报复的欲望把自己的同情对象扩展到了所有的人。正义情感所具有的道德性，便来自于他的后几个要素，而它特 272 有的感人性 and 自我肯定的力量，则来自它此前的原始报复欲望。”^①

因此，正义感并不支持那种认为正义是某种自成一类之伦理原则的直觉主义观点。密尔认为，毋宁说，它与功利主义对正义的解释，以及关于这种情感之产生原因的合理的心理学解释是完全相符的。正义并不是一种与功利原则并行的，甚至可以与功利原则相抗衡的、独立且不同的标准。相反，正义来源于功利原则。

(b) 最后两个部分的讨论，即第五部分和第六部分，说明了密尔想要给予功利原则的那种论证：即，尽管存在着明显与功利原则相冲突的规范和标准，但是细心的反思会告诉我们，这不是事实。这就支持了我们前提到的那个观念，也就是说，在他对功利原则的论证当中，密尔宣称，功利原则是唯一具有充分的普遍性和适当内容的道德原则，这足以使它能够通过作为道德和政治学说的第一原则而发挥作用。

这种形式的讨论相当精彩地展现在第五部分也就是第 26—31 段当中，在那里他指出，存在于正义的不同规范之间的矛盾和冲突只能通过诉诸某个比这些规范更高的原则才能得到解决。他认为，最终只有功利原则才能够满足这个目的。因此，比如在第五章第 28 段当中，他评论到，对于那些虽然都赞成某种行为是不正义的，但是做出这种判断的理由却不相同的

^① 本书引自《功利主义》的引文，参考了徐大建先生的译本（《功利主义》，徐大建译，上海世纪出版集团 2008 年版）。特此致谢。——译者注。

人而言,“……只要我们仅仅把这个问题看做是一个关于正义的问题,不去研究构成了正义的基础和正义的权威性来源的那些原理,那么,我就看不出这些争论者中的任何一个如何能够被别人驳倒”。最后的第32—38段是密尔对他的功利原则进行论证的补充的部分。

第3节 正义在道德中的地位

1. 在第五章的第三节,密尔归纳了一般的道德意见所公认的正义和不正义的行为和制度的不同类型。可以说,他在这里描述的是作为论据的事实:他关于正义来源于功利以及关于道德心理学原则的论述,都必须符合他在描述的过程中提出的各种论点。

密尔指出了六个论点,简单地概括如下:

273 (a) 人们一般都认为,尊重人的法定权利是正义的,侵害这种权利是不正义的(第五章第5段)。(在这里隐含的假定是法律不是不正义的)。

(b) 但是由于有些法律可能是不正义的,因此这类不正义的法律有时会赋予人们那些他们不应该获得的法律权利;有时他们又被剥夺应该享有的法律权利。因此,第二种不正义就是剥夺或扣留了人们对之享有道德权利的那些事物(第五章第6段)。

(c) 人们得到他们应得的(不管是利是害),就是正义的;反之,人人得到他们不应得的(同样,不管是利是害),就是不正义的(第五章第7段)

(d) 失信于人或者违背约定是不正义的;使我们合法的期望落空也是不正义的(第五章第8段)。

(e) 当提到权利的时候,偏私——即被那些不应该应用于眼前特例的理由所左右——是不正义的。公道——只考虑那些被认为应该应用于眼前特例的理由——是施加于拥有裁决能力的法官、师傅或父母的一种正义的义务(第五章第9段)。

(f) 在自然正义的意义上,与公道联系最紧密的是平等,也就是:对于所有人的权利都给予同等的保护(第五章第10段)。

2. 根据对作为论据的事实所做的这种考察,密尔就确定了正义这一概念在作为一个整体的功利主义学说当中所处的位置。思考一下图6当中

的提要。

“评估视角”（evaluative point of view）是我（并非密尔）用来表达最为一般的价值概念的一个术语；密尔能够认识到的所有的价值形式，道德的与非道德的，都可以包括在这个概念之内。密尔的分类在这里并没有得到详细的展现。但是，这种分类仍然有助于密尔要把道德（关于行为的是与非）与令人愉快的、令人羡慕的、适当的或者便利的事物区别开来这一目的的实现；接着在道德的名义之下又把正义与仁慈和宽厚区别开来。

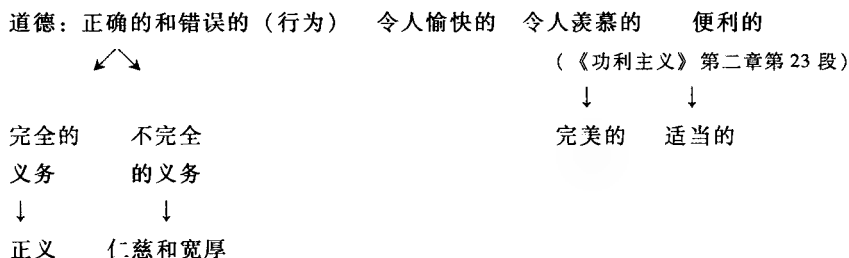


图 6 密尔：评估视角

密尔对道德——即对于正确与错误之行为——的定义，是这样的。正²⁷⁴确的行为就是那些应该做的行为，错误的行为就是那些不应该做的行为，未能遵守相应规则的行为就应该以某种方式受到惩罚。对于这类行为，可以通过法律手段加以惩罚，或者通过公共的非难（道德舆论），或者通过良心的谴责加以惩罚。这是三种相当不同的制裁方式。对功利的种种考虑决定了一个行为是应该还是不应该去做。这些考虑也决定了在不同的情况下最好采取哪种制裁方式。在这里，“良心的谴责”间接是指道德教育。某些行为最好以这种方式来加以制裁：通过教育，使人们养成这样的习惯——只要去做那些行为，他们的良心就会谴责他们。

因此，可以这样来总结密尔的观念：即，如果某种行为的普遍实施不仅会产生糟糕的后果，而且这种后果是如此严重以至于不得不增加总体的社会支出（social utility），用于建立起适当的惩罚手段来保证一定程度的服从（并不必然是完全的服从，因为这样做可能会要求严厉的惩罚措施），那么，这种类型的行为就是错误的。现在，建立起这些制裁措施，如果用支出来衡量的话，花费总是很高的。这笔花费涉及建立警察、法庭和监狱系统的费用。公共道德舆论和良心的惩罚也会带来负的功利，尽管

不那么明显。因此，不管怎样，对错误行为进行制裁所得到的总体上的收益，就足以证明对这类行为实施制裁的合理性。

3. 密尔认为，使正义的与不正义的行为与正确行为和错误行为——即仁慈或宽厚的行为以及缺乏仁慈或宽厚的行为——区别开来的，是个人权利的观念。他说到，“正义意味着不仅做某件事情是正确的，不做这件事情就是错误的，并且这是某个特定的人〔法律意义上的受让人〕的道德权利要求我们去做”（第五章第15段）。相反，任何受让人都不具有要求我们对其宽厚或仁慈的道德权利。正义这种“完全”的义务与某些受让人（some assignable persons）的权利紧密相关；并且，这些受让人可以向社会提出他们的权利应该得到保障这种合法的主张。后来密尔说道，“无论我们认为应该把一个人的权利叫做什么，我们的意思是指他可以合法地要求社会通过法律手段，或者通过教育和舆论的力量来保证他对这一权利的占有和行使。假如，无论根据何种理由，他都具有我们所认为的充分的要求权，要求社会来保障他对某种事物的占有，那么我们就说，对于该事物他有一种权利”（第五章第24段）。“所以，我认为，拥有某种权利就是拥有某种东西，对于这种东西，社会应该保护我对它的占有。假如有反对者继续诘问到，为什么社会应该保护呢，我能给出的理由是：普遍功利（general utility）”（第五章第25段）。

275 4. 正如我对密尔的解释那样^①，权利的占有是通过那些广泛适用的权利和正义的原则而得到具体说明的。这些原则常常是——但并不总是——获得某种适当的合法性证明的法律原则。但是，对于密尔来说，拥有一种权利，并不依赖于在特定情况下的功利（成本和收益的权衡）。尽管在特殊情况下权利可能被否决，但是这只能在极其特殊的情况下发生；对于正义的基本权利来说尤其如此。

的确，权利原则被制定出来，是要去禁止在特定情况下我们对功利的计算，事实上是要使这种计算变得毫无必要。如果这种信念——一种权利能够因为这种计算所揭示的一点点蝇头小利而被侵犯——广泛流传的话，那么基本权利所提供的保障将会遭遇危险。

总结起来就是：拥有某种权利并不依赖于特定情况下对功利的权衡，

① 在这里我采用的是伯格爾《幸福、正义和自由》【Fred Berger, *Happiness, Justice, and Freedom* (Berkeley: University of California Press, 1984), p. 132】一书的观点。

而是依赖于正义的原则（法律或其他原则），以及当原则得到普遍施行之后所产生的功利。然而，一种权利可能被否定，但是，这只是在功利的获得与损失之间的差距太过明显和悬殊这种极其特殊的情况下才会发生。在这些特殊条件下，这种不以特定情形中的功利为主导的原则就会被取代。

第4节 密尔论道德权利的特征

1. 对于密尔来说，道德权利似乎具有三个特征。这一点对于密尔看成是对于现代社会制度必不可少的政治和社会权利来说，尤其如此；在接下来的两个讲座当中，我将对此予以阐述。在这里，我主要是根据他在第五章第16—25段以及第32—33段中的相关论述进行讨论。

道德权利的第一个特征是：如果想让某些道德权利——比如正义的权利——存在下去的话，那么，必须要提供具有特殊分量的理由来支持它们的存在。这些理由必定要具有足够的说服力以便能够证明，通过法律手段（如果必要）要求他人尊重这些权利是正当的。因此，这些理由还必须具有足够的紧迫性，以便能够证明建立必要的制度机制来保证那个目的之实现的正当性。

就像密尔所说的，这些理由与“人类福利的根基”（第五章第32段）、与“这个我们生存的基础本身”（第五章第25段）紧密相关。而且，这些理由是建立在各种功利的基础之上的，而这些功利又是“极其重要而且令人难忘的”（第五章第25段）。²⁷⁶

2. 这些道德权利的第二个特征就是，它们具有不证自明的性质：通过这一点，我指的是，对于密尔来说，拥有这样一种权利，是拥有某种道德上的（而非单纯法律上的）合法理由去要求获得某些事物，比如，他人应予尊重的自由权，他人对我们之自由权的这种尊重应通过法律制裁，或公共道德舆论来实现；这两种实现方式都是恰当的。尽管这些权利并不是绝对的——也就是说，它们有时可以被侵犯，而侵犯这些权利的常常都是其他类似的权利，因为权利之间彼此可能会发生冲突——但是，就像我们看到的那样，除非由于那些具有特殊说服力和紧迫性的理由，否则，它们不能被侵犯。

因此，比如，密尔认为，正义的权利不能基于政策的理由或为了最有效地管理某些人类事务而被侵犯。参见第五章的第32—33段：在这里他

说到,我们并不是因为被蒙骗才认为,“正义是比政策更神圣的东西,只有在满足了正义的需要之后,才应考虑政策的需要”(第五章第32段)。这种评论似乎表明了基本正义权利的优先性。密尔稍后增加的一个评论也表明了这一点:“正义其实就是一类道德规则的名称:与指导人类生活的其他规则相比,这类道德规则与人类福利之基本要素的关系更密切,因而具有更加绝对的约束力”(第五章第32段)。密尔继续说道,正义的实质就是个人拥有的权利之实质;这就证明且意味着,正义是某种更具约束力的义务。正义的道德规则禁止我们去错误地干涉彼此的自由,“……对于人类的福利而言,这一道德准则比所有其他的任何准则都更重要;这些准则无论多么重要,也只不过是向人们指出了管理某些人类事务的最好方式”(第五章第33段)。所有这些都预先说出了德沃金(Dworkin)在原则问题和政策问题之间所做出的众所周知的区分,以及他把权利作为王牌的观念^①。

道德权利的第三个特征(尤其是正义权利的特征)就是:它们提出并使之合法有效的那些主张,是可以与现存的法律和制度分庭抗礼的。当这些制度否定那些主张时,对于现有法律和制度的改革就应当被考虑,并且,这种改革(取决于某些环境)的合法性是可以得到证明的。

277 3. 现在我们还存在着如下的问题:对于法律权利,即得到法律和制度认可的权利,存在着两种证明方式^②:

(a) 通过诉诸于一种适当的政策原则,或者一种公共善的原则,也许还可以诉诸于有效的组织原则,或者:

(b) 通过诉诸于道德权利,也就是诉诸于政治的和社会的正义权利。对于这些道德权利,我们认为可以先于且独立于现存法律制度的具体性质而加以辨认的。毋宁说,我们通过考察个人的基本需要和要求,确定这些权利都是什么。这些需要和要求就构成了人们关于正义权利之主张的基础。当密尔提到“我们生存的基础本身”(第五章第25段)、“人类福利

^① 参见德沃金《认真对待权利》【Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), pp. xi, 184—205】。

^② 这个区分出现在哈特的论文“自然权利:边沁和约翰·斯图亚特·密尔”【H. L. A. Hart, “Natural Rights: Bentham and John Stuart Mill” in his *Essays on Bentham* (Oxford: Clarendon Press, 1982), pp. 94f】当中。这篇论文对我的启发很大。

之基本要素”（第五章第 32 段）以及其他类似的用语时，他所指的就是个人的这些需要和要求。

现在，这两种证明的方式是相当不同的。考虑一下这个案例：国会正在讨论一项旨在对特定农产品建立价格支持体系的议案，以鼓励这些农产品的生产，有效抑制价格波动等。这是一个政策问题。没有人会设想农民们对于这种价格支持体系有一种基本的道德权利。拿这个案例与基本权利——比如，良心的自由和选举权——进行对比 [就可看出二者的差异]。在特定环境中，政策所选择的是对于实现特定目标而言的正确的或者最好的行动方案；但是合法地保护正义的权利却是完全不同的另一件事情。

这种比较所揭示的是：价格支持政策（以上的案例）的合理性能够通过诉诸于作为一个整体的社会福利或公共善而得到证明；而基于正义权利对法律之合理性所进行的证明却不是这样的。毋宁说，密尔的观念依据的是那些独立地可辨识的个人之基本需要，正义权利正是在这些基本需要的基础上建立起来的。

密尔在对这些正义权利加以说明时，并没有明显地借助于总体的社会福利。当密尔在确认人类福利之基本要件或我们存在的基础要素时，他并不是借助于总体功利最大化这个观念来实现的。他考察的是个人的基本需要以及人们生存的基本条件。然而，密尔也承认，如果有人问他为什么我们应该合法地保护彼此的正义权利，那么他能给出的就唯有普遍功利的理由（第五章第 25 段）。

第 5 节 密尔的两个标准

278

1. 密尔在确认个人的基本权利——在这里，我把它理解为政治正义和社会正义的基本权利——时，似乎诉诸于由两个部分构成的标准^①。这两个部分是：

（i）第一个部分：我们依据的是人类福利的要件，以及我们之生存的基础：这些要件和基础（很明显）能够不依赖于社会总体福利的增加而证明道德权利的合理性，并且：

① 哈特“自然权利”（Hart, “Natural Rights”, p. 96）。

(ii) 第二个部分：我们依据的是这样一些普遍的原则，对这些原则的强制执行，能够有效地增加总体意义上的社会功利，并倾向于使社会功利最大化。

如果密尔对权利的论述想要避免自相矛盾的话，那么，构成他的标准的这两个部分就必须总是能够趋于一致^①（除了反复无常的情况之外）。这就意味着，至少从长远来看，要想使整体意义上的社会功利能够在正常情况下实现最大化（即使不总是如此），那么，就要建立起一套政治和社会制度，以便法律原则能够规定和执行对正义之基本权利的保护。这些权利是通过我们个人存在之基本条件而得到确认的。而且，这些（法律）原则的强制执行，对每一个人的福利之基本要件——这些要件构成了正义权利的基础——都提供平等的保障和保护。

2. 但是，我们如何能够判断出密尔标准的这两个部分总是相互一致呢？密尔在第五章中并没有试图表明，普遍社会功利的最大化，要求每一个人的平等的正义权利都能够得到保障。为什么我们不能通过剥夺一小部分人的某些平等权利来换取更大的社会功利？这一小部分人的正义之道德权利不必全部予以剥夺；但是，为什么每一个人的每一项正义之道德权利都应获得同等的保护？密尔如此地确信，每个人都应该具有同样的平等权利，而且，这些权利应该得到同等的保障；他的这种自信是建立在什么基础之上的？

请注意：密尔说到，公共舆论坚持这样的观念：正义即使能够“在种类上区别于……便利 [或者总体的社会功利：第二章第 23 段]，并且在观念上是与便利相对的”，但是从长远来看，正义与便利总是趋于一致。对于这一点参见他在第五章第 1—2 段中做出的评论。这表明，他在第五章主要关注两件事情：

一件是说明我们的正义感之心理强度（或能量）是与功利原则一致的。

另一件就是解释，为什么在功利主义看来，存在着社会必须加以保护的某些道德权利和正义权利，这些权利只有在极为特殊的情况下才允许被侵犯。

不过，我和哈特的问题是：我们看不出，根据现有的分析，我们如何

^① 我们并不要求它们必然趋于一致。

就能够得知，一般来说，只要确保每一个人都享有平等之权利，就能够使密尔所理解的功利达到最大化。为了保证这一点的实现，难道我们不是总要做某些相当特殊的假定吗？既然是这样，那么这些假定都是什么？尤其是，哪些特殊的假定是密尔做出的？确定这些问题的答案，是我们在理解密尔时需要完成的任务之一。我还会回到这个问题上来。

3. 顺便说一句，诉诸于边沁的格言——“每个人只能算做一个，没有人能算做一个以上”——对于我们来说是没有什么帮助的，原因是：

(a) 如果以某种方式来理解，那么，简单地讲，它不过就是在功利计算时应当遵循的一个准则，即，不同的人的相同功利要以同等的分量计入社会功利的总量之中。社会功利函数不过就是个人功利的线性总和（每个人的功利只能算做一份）；而每一个人的功利在社会功利总和中所占的分量都是一样的。关于这一点，参见第五章第 36 段的注释。梅因（H. S. Maine）所说的婆罗门人就违背了这一原则；他说，一个婆罗门人的功利所占的分量是那些非婆罗门人的 20 倍^①。

对“每个人只能算做一个”的这种解释不过是衡量和计算社会功利的一种老生常谈。它说的是，快乐就是快乐；不管这些快乐是在谁的意识当中产生的，它们都要以同样的份额被计算进社会功利的总量之中。这是平等地对待同等的快乐的正义：但是，这仅仅是计量的规则！我们把对快乐的计算和对水的称量进行比较：在一个容器当中一加仑的水和在另一个容器当中一加仑的水是同样重的。但是这却无法回答这个问题：为什么必须保证每一个人都享有平等的权利。密尔在这里的回答似乎表明，他很奇怪地意识不到这个问题。我不知道为什么。

(b) 如果以另一种方式来理解，那么“每个人只能算做一个”这句话意味着每一个人“对于实现幸福的所有手段都享有平等的要求权”；或者意味着“所有人都具有要求得到平等待遇的权利”；但是密尔补充了一点，“除非某种公认的社会利益要求相反的做法”（第五章第 36 段）。因此，不正义部分地是由这样一些不平等所构成的，这些不平等的合理性既不能用社会的利益来证明，也不能用社会功利最大化（从长远来看）的必要性来证明。这第二个解释并没有增进我们的理解。

^① 参见梅因《制度早期史讲义》【H. S. Maine, *Lectures on the Early History of Institutions* (London: Murray, 1897), pp. 399f.】。

4. 我们还有两个必须尽力加以解决的问题：

第一，为什么密尔会如此地自信，他用来确认正义的基本权利之标准的两个组成部分不会相互冲突？换一种提法，为什么密尔会如此地自信，那些实现了现代世界的原则——这些原则在内容上与作为公平的正义之两个原则有些相似——之政治和社会制度是实现社会功利（从长远来看）最大化的必要条件（根据现代世界的历史条件）？此外，他对这个问题的回答如何能够从他在《功利主义》第二章第3—10段当中详细阐述过的功利概念中推出来？

第二，如果我们的这一推测——密尔的自信心是建立在关于人性的某些相当具体的心理学原则的基础上的——是正确的，那么，这些更为具体的原则是什么？密尔为什么会认为它们能够与他的功利概念一起共同证明他提出的现代世界之原则的合理性？一旦密尔的学说得到了充分的阐述，我们将不得不问，它是否是恰当意义上的功利主义学说。但是，目前我只能把这个问题放在一边。对于我们来说，首要的目标还是得先来理解他的观念。

第6节 与他人和谐一致的欲望

1. 在上一讲当中，我们考察了作为心理学原则的尊严，这种尊严支持着密尔把幸福看成是一种生活方式的观念，这种生活方式给予那些涉及较高潜能之运用的活动以特殊的地位和优先性。现在我们转向他的心理学的另一个原则，即与他人和谐一致的欲望（the desire to be in unity with others）。这种欲望是密尔在第三章的第8—11段当中联系他所谓的功利主义道德之最后约束力而得到了阐述的。这种欲望包括正义地去行动的欲望或意愿，因此，把它放在这里讨论是恰当的。

正如我已经指出的，第三章提供了密尔关于道德心理学的部分论述，以及他关于我们是如何受到（不仅仅是根据）功利原则和正义要求的推动去行动的论述。这一章的某些部分不是很清楚；但是，我相信，它能够为我们想要解决的问题提供令人满意的答案。

281 密尔的主要观点之一是，不管我们对于道德判断的哲学论述是什么，不管我们是否相信道德区别有一种超验的或者客观的基础，也不管我们的观念是自然主义的甚或是主观主义的，作为道德主体，除非我们受到我们

的良心的推动，或者受到道德信念的推动，或者受到某种其他形式的道德动机的推动，否则我们不会根据道德原则去行动。正确的行为必定在我们的本性和品格当中拥有某些基础。因此，一种超验主义或者直觉主义的学说，正如功利主义的或者任何其他的学说一样，必然包含着一种道德心理学。

密尔的另一个主要观点是，历史经验表明：我们不仅能够被教育成按照其他道德原则去行动的人，而且能够被教育成按照功利原则去行动的人。他认为，功利原则在我们的道德心理特征当中有一个与任何其他原则至少同样稳固而自然的基础。

2. 现在我关注的是第8—11段，这是第三章的结论部分。第8—9段构成一个单元，第10—11段构成了另一个单元。让我们从第8—9段开始讨论。在这里，密尔论述了他的道德心理学的几个一般的理论，如下所示。

(a) 我们的道德情感和态度，在它们不经过教育和训练就不能在所有人身上都自动地显露出来的意义上，可以肯定的说，不是生来就有的；但是就像我们的语言、推理、建造城市、耕种土地这些后天习得的能力一样，它们也是我们本性发展的一种自然的结果。道德情感和态度能够自然地成长到某种较低的程度，它们也能通过教育而提升到一种较高的发展水平。

(b) 密尔承认，假如充分运用外部的约束力以及在关联原则 (laws of association) 指导下的早期的道德训练，那么，我们的道德能力几乎就能够朝着任何方向发展。但是，这里存在一个重要的差别：我们早年在道德与情感之间建立起来的关联完全是人为的产物，而且在我们的本性当中找不到支持它的根基；随着智育的发展，早年的这种道德关联就逐渐让位给了理性分析的转化力量。除非这种义务感能够与某种适合我们本性的且与我们的自然情感 (natural sentiments) 相和谐的原则结合起来，否则它就会随着智力分析能力的提高而逐步丧失其推动我们去行动的力量。这是密尔所理解的与人为情感相对的自然情感的部分标准。

(c) 因此，密尔需要证明，根据功利原则的内容，义务感和与之相联系的道德义务能够满足这个核心的条件。因为假如它们满足不了这个条件，那么，它们就会变成人为的关联，最终会被反思和分析的能力所

消解。

282 3. 密尔试图在第10—11段证明这一点。他是以这样的方式开始的：他说，在我们的本性当中，存在着一种支持功利原则的强烈的自然情感，即，与他人和谐一致的欲望。这种欲望，即使没有基于关联原则的教育训练，也会因不断进步之文明的影响而变得越发强烈。首先让我们来考察一下，这种与他人和谐一致的欲望的内容是什么，其次，那些使得它随着文明的推进而变得越发强烈的因素都有哪些。

(a) 密尔在第11段中把这种欲望描述为，我们不应该成为与他人争夺幸福手段的对手。同时，它还被描述为这样一种欲望：在我们的情感和目标与他人的情感和目标之间，应该存在着一种和谐，以便我们行为的目标与他人的目标不是相互冲突的，而是互补的。密尔想到的是：与他人和谐一致的欲望就是根据互惠原则去行动的欲望。因为他在第10段中说道，这种与他人和谐一致的情感，如果发展到完善的程度，就会使我们绝不去欲求那些只能使我们受益，却不能使他人受益的条件^①。

(b) 为什么这种欲望是我们的本性自然生长的产物？密尔认为，社会状态本身对于我们来说不仅是自然的，而且是必要的和习以为常的。构成社会的那些关键因素，只要对社会来说是至关重要的，那么，我们也会倾向于认为，这些因素对我们自己来说也同样是至关重要的。社会是我们的天然的生存环境，就像它一向所是的那样，因此，对社会来说是至关重要的那些因素必定是与我们的本性协调一致的。但是，对现代社会来说是至关重要的这些因素是如何受到文明之进步的影响的呢？与他人和谐一致的欲望日益成为当前这个时代的特征；因此，密尔必然会认为，在一个不断进步的社会当中，必然存在着某些使那种欲望越来越能够保持下去的独特因素。

(c) 在第三章第10段这个比较长的段落当中，密尔对于这些因素给予了简短的论述。尽管这些因素并没有被鲜明地列举出来，但是他的主要观念似乎是：无数变化正在把现代社会日益变成了这样一个社会，在其中，人们认识到，他们显然必须要对他人的情感和利益予以适当的关照。

① 密尔所说的这个事实导致我们去思索，与功利原则比起来，差别原则【参见《新论》(Restatement, pp. 42f)】是不是更好地表达了密尔关于平等和分配正义的观点。但是，我不想在这里讨论这个问题。

现代文明与日俱增的平等，与他人日益紧密的大量合作以及大量共同目标的存在，使我们意识到，我们必须要为共同的目标而非私人的目的而相互协作。

(d) 现代社会日益增长的平等是以这种方式产生的：密尔认为，人²⁸³与人组成的社会（除了主人与奴隶组成的社会以外）都是不可能的，除非所有人的利益都能够被照顾到。只有承认，所有人的利益都要被平等地照顾到，一个由彼此看做是平等的人所组成的社会才能存在。在社会的每个时代，“除了专制君主以外，每一个人都依据平等的条款与他人共处；每个时代都会取得某些进步，把社会朝这样一种状态推进：任何一个人都不可能依据平等之外的其他条款而与他人长期共处”。因此，文明在更大平等方面的进步强化了这种与他人和谐一致的欲望。

更重要的是，这种欲望是符合我们的本性并且与之和谐的，它并非是人造的产物。为什么？因为平等的状态对社会来说也是自然的。这种不平等状态是消除历史障碍以及权力和财富方面的不平等的结果；权力和财富的这种不平等起源于武力和征服，因统治、无知和早期社会普遍的赤贫状态而得以长期地维持下来。

4. 除了尊严原则，促使功利原则关注平等正义的最后约束力是什么？在密尔的描述当中，这种最终的约束力似乎由两个部分组成，第一个部分就是与他人和谐一致的欲望，这一欲望通过现代社会的平等状态而得到支持和加强；第二个组成部分就是对这一欲望的特定信念和与这种欲望相关的某些态度。

第二个组成部分需要加以澄清。我认为，密尔的意思是指，对于那些具有这种欲望的人来说，它看起来就像是伴随着它的那些情感一样自然的一种欲望。也就是说，这种欲望不是作为这样一种欲望而被人们接受的：它是由（根据关联原理而开展的）教育或（依赖于社会之恐吓力量的）法律强加给他们的；否则，一旦人们认识到了这一点，这种欲望就会慢慢消失。相反，人们认为，这种欲望是人所具有的这样一种禀赋：对于他们来说，没有这种欲望不是一件好事。

因此，根据密尔关于人为和自然的标准，我们能够得出结论说，这种与他人和谐一致的欲望是自然的，不会为分析所损坏。正是这种关于与他人和谐一致之欲望的信念（实际上是所有这些信念和态度），才构成了密尔所说的功利原则的最后约束力，因而也构成了我们坚持实现正义这一意

愿的最终根据。

现在的问题是：密尔在这里给出的答案或者解释有多可靠？我们真能把它弄清楚吗？我们需要做得更好一点吗？我们又该如何努力？

第三讲 自由原则

第1节 《论自由》(1859) 的主题

284

1. 我从陈述《论自由》的主题开始，密尔在第一章中阐述了这一主题。这个主题不是意志自由的哲学问题，而是有关公民自由或者社会自由的问题。这个问题涉及的是“社会所能合法施用于个人之权力的性质和限度”。它是一个古老的问题，但是，密尔相信，在他所属的那个时代的英国社会，这个问题在新的条件下正在以一种不同的形式表现出来。因此，它要求一种与以前不同的——在密尔看来——更为根本的处理方式（第一章第1段）。密尔想到的是，自由（liberty）问题，正如他预期的那样，将会在新的有机时代当中产生，在这样的时代，社会将是民主的、世俗的和工业化的。

这里的问题不是要防止社会遭受君主或者一般意义上的统治者的专制统治，因为通过对政府权力的各种制度约束的建立，通过政治豁免和政治权利，这个问题已经得到了解决。毋宁说，这个问题涉及的是民主政府本身对权力的滥用，尤其是多数人对少数人的权力滥用。密尔说到，“所谓人民意志……实际上是最多的或者最活跃的一部分人民的意志，亦即多数或者那些能使自己被承认为多数的人们的意志，于是结果就是，人民不得不压迫其自己数目中的一部分，此种权力滥用之需加防止正不亚于任何他种权力滥用”^①（第一章第4段）。因此密尔担心的是所谓“多数人的专制”（tyranny of majority），对于这一点托克维尔以前曾给予关注^②。

^① 本书引自《论自由》的译文参考了许宝婴先生的译本（《论自由》，商务印书馆2005年版）。特此致谢。——译者注。

^② 参见托克维尔《论美国的民主》【Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (1st ed., 1835)】。

2. 然而，请注意：密尔同样担心的是“得势舆论和得势情感（the prevailing opinion and feeling）的暴虐……对于社会要借行政处罚以外的办法来把它自己的观念和行事当作行为准则强加于所见不同的人，以束缚任何与它的方式不相协调的个性的发展……关于集体意见对个人独立的合法干涉，是有一个限度的；要找出这个限度并维持它不遭侵蚀，这对于获致人类事务的良好情况，正同防御政治专制一样，是必不可少的”（第一章第5段）。而且，密尔预见到了这个问题将会在即将到来的民主社会这种新的条件下爆发，因为在这样的社会里，刚刚获得选举权的劳动者阶级——这个人数最多的阶级——将获得投票权。

那么，问题就是决定，在这些新的环境和条件下，“究竟应该怎样在个人独立与社会控制之间做出恰当的调整”（第一章第6段）。某些行为准则——法律和道德准则——显然是必不可少的。没有任何两个时代，是以同样的方式来解决这个问题的，然而，每个时代都认为它自己的方式“乃是自明的和自恰的”（第一章第6段）。

3. 从这个立场出发，密尔强调了得势之道德舆论的许多典型的错误。他认为，这种舆论通常是非反思的，是习俗和传统的产物。人们很可能认为，他们的道德信念根本就不需要任何理由来支持。的确，有些哲学家（也许密尔在这里指的是保守的直觉主义者）鼓励我们相信，我们的情感“是优于理性的，从而就使理性成为不必要的”（第一章第6段）。接着密尔描述了他想要抨击的主要原则之一，“导引他们达成关于约制人类行为的意见的一条实际的原则乃是各人心中的这样一种情感，即认为凡人都应当被要求按照他和与他有同感的人们所愿意他们做的那样去做”（第一章第6段）。当然，没有一个人“对自己承认，他的判断标准乃是他自己的爱好”；但是，密尔认为，尽管这样，这仍然是事实，因为“在有关行为的问题上，一个没有理由做根据的意见实在只能算是一个人的偏好；并且如果所提的理由只是诉诸于他人所具有的类似偏好，那仍不过是多人的但非一个人的爱好罢了”（第一章第6段）。但是对于大多数人来说，如果他们自己的偏好能够得到他人之偏好的支持，那么他们就把这看成是证明其道德信念的最好理由，并且，实际上这也通常是他们证明其道德信念之合理性的唯一的理由（第四章第12段）。

4. 密尔认为，在社会当中得势的道德舆论通常是由反理性的、非反思的、相互支持的共享偏好组成的大杂烩，然而这些舆论却受到多种因素

的影响：

(a) 例如，如果一个国家存在着一个占支配地位的社会阶级，那么，²⁸⁶这个国家的绝大部分道德反映的都是这个阶级的利益以及它的阶级优越感。

(b) 但是，普遍而又显见的社会利益在影响道德舆论方面也发挥着一份而且是相当大的一份作用；因此，功利（休谟在宽泛的意义上诉诸于这些利益）的作用不是可有可无的。然而，这些普遍利益对道德舆论所产生的影响主要不是理性认可的结果，而是普遍利益催生的同情与厌恶的产物。

因此，密尔的观点概括起来说，就是：社会的未经理性反思的喜好和厌恶，或者社会中处于支配地位的某些人的未经理性反思的喜好和厌恶，仍然是主要的决定因素；到目前为止，它们决定着要普遍遵守的行为规则，这些规则通过法律和得势意见的约束力而得到强制执行。“凡在多数人的情感还真切强烈的地方，就不会看到服从多数之主张会有多少减弱。”（第一章第7段）

5. 我已经深入到了这些细节之中，因为它们有助于我们理解密尔是如何看待自由问题的，以及他所理解的自由原则——最先是在第一章第9段中描述的——的具体内容是什么。密尔试图改变的不仅是存在于社会控制和个人独立之间的调整——到目前为止这一点已经是确定无疑的了——而且他还试图在公众——他想要对之说出的是经过教育形成的意见——如何就那些调整来思考这一点上做些改变。他把自己的自由原则作为在即将到来的民主时代中的一种公共理性的原则而呈现出来：他认为公共理性原则就是用来指导公众在这些问题上做出政治决定的原则。因为他担心，与过去的时代相比，得势的、非理性的意见在即将到来的新的民主社会中会更加畅通无阻。

请注意：密尔认为，做出改变的时间就是“现在”，而且，现实也并不是渺无希望的（参见第三章，尤其是第19段）。“多数人还没有学会去体认政府的权力就是他们的权力，政府的意见就是他们的意见”（第一章第8段）。一旦包括新诞生的劳动者阶级在内的多数人体认到了这一点，那么他们的个人自由就会受到来自政府方面的侵犯，一如它长期以来所遭受的来自公共舆论方面的侵犯一样。

另一方面，密尔认为，对于这种侵犯，存在着很多潜在的抵制。但

是，正像他看到的那样，当前的局势正处于不断变化之中，它可能朝着这个方向也可能朝着那个方向变动。“事实上……我们并没有什么公认的原则，习惯地用来测定政府干涉之恰当与不恰当。人们对此的决定都是依据本人的偏好”（第一章第8段）。

287 他们很少依据什么原则来做出决定，“在关于哪些事情宜由政府去做的问题上，若说他们一贯抱有什么定见，那是非常少有的”。正是由于像这样缺乏原则（在这种变动的状态下），所以当政府干涉的时候，这种干涉既可能对也可能错（第一章第8段）。

6. 如果把这一点与密尔在第一章第15段谈到的当前社会的权力在不断增大而个人的权力又在不断缩小这个趋势结合起来，那么，我们就能够判断出他想要说明的是以下几点：

（a）他的目的是要为即将到来的新的民主时代建构一种自由原则。这一原则将会用于指导关于社会控制与个人独立之调整的公共政治讨论，并且：

（b）通过有说服力的论证，密尔想要建立起对这一原则的支持，也就是“……要筑起一道道德信念的坚强堤障”（第一章第15段）。人们把自己的意见当做行为准则强加于他人的这种倾向，只能通过一种相反力量才能被抑制。在这种情况下，密尔认为，这种相反的力量必定能够在道德信念的力量当中至少找到一部分，并且：

（c）这些理据是建立在理性的基础之上的，因为只有以理性为基础，他们才能真正地诉诸于与广泛分享且又相互支持的偏好相对立的道德信念。在这里，所谓“合理的理据”（*reasoned argument*），密尔指的明显是建立在自由原则基础之上的理据（正如他在第一章第9—13段中解释的那样），而且，这一点是与他的功利概念联系在一起的（第一章第11段）。他相信，自由原则能够满足任何合理的原则的所有要求，而其他原则却做不到这一点。

因此，自由原则是作为一种公共的政治原则呈现出来的，而公共之政治原则的建构是为了规范人们关于个人独立和社会控制之间的适当调整所进行的自由而公开的讨论的（第一章第6段）。如果是这样，自由原则就会在塑造国民性格使之接受即将到来的时代所需要的目标、信念和理想方面有所帮助。

我在这里做出的评价是，密尔对职业的选择再一次得到了印证：他把

自己看成是有影响力之意见的一个教导者。这就是他的目标。他认为现实并不是毫无希望的：因为未来仍然是开放的。试图提前阻止即将到来的时代的多数民主之可能的专制，并非不合情理，也绝不仅仅是虚幻的。显然，密尔认为，在阻止多数民主之可能的专制方面，道德信念以及关于政治和社会事务的理智讨论发挥着非常重要的作用。（在这一点上他似乎不同于马克思。但是，我们还不知道如何更准确地表述这种差异，因为马克思还断言，“资本”【Das Kapital】也发挥着重要的社会功能）这种试图 288 通过理性和论证来进行说服的努力能够对人们的选择产生非常重要的影响，至少是在这种场合：人们举棋不定，事态可能朝这个方面也可能朝另一个方面发展。我认为密尔的语气也并非特别乐观。他在做着他认为在当时的条件下他能够做到的最好的一些事情。

密尔《论自由》中的以下这些部分尤其应该仔细阅读：

第一章：全部；

第二章：第 1—11 自然段，最后的五个自然段，也就是第 37—41 段；

第三章：第 1—9 自然段，第 14、19 段，以及第 13 自然段中的一个重要段落；

第四章：第 1—12 自然段；

第五章：第 1—4 自然段和最后的八个自然段，即第 16—23 段（关于政府、国家社会主义和官僚制）。

第 2 节 关于密尔自由原则的一些预备性的观点

1. 在我们开始讨论密尔自由原则的含义和作用之前，我们先来考察与自由原则相关的几个预备性的观点。首先要注意，他把自由原则看成是包含了特定的被列举出来的自由的。这些自由是以列表的形式给出的，而不是通过一个一般的自由定义或者其他这类方式演绎出来的。（这个程序在“作为公平的正义”当中也得到了应用，在这一点上我追随密尔）应特别加以保护的正是这些被列举出来的自由，它们是根据正义的某些法律和道德权利来确定的。

（a）第一（涵盖意识的内部领域），良心自由、思想自由和情感自由（liberty of conscience, liberty of thought and feeling）；即在关于实践的、思考的、科学的、道德的或神学的所有问题上表达意见和情感的绝对自由。

从实践上看，言论自由和出版自由与上述自由密不可分。

(b) 第二，兴趣和追求的自由；即“制订符合自己性格之生活计划”的自由。只要我们所做的并没有伤害到他人的合法利益（或者道德权利），这种自由就不应遭到他人的限制，即使我们的行为被认为是愚蠢、堕落或错误的。

(c) 第三，为着实现任何一种不伤害他人（合法）利益之目标而与他人联合的自由，即结社的自由。（对于以上所说的 a、b、c 三点，参见第一章第 12 段）密尔补充到，“任何一个社会，如果上述这些自由整个说来在那里不受尊重，那就不算自由，不管其政府形式是怎样的；任何一个社会，如果上述这些自由在那里的存在不是绝对的和没有规限的，那就不算是完全的自由”（第一章第 13 段）。因此，就密尔对自由原则进行讨论的主体部分来说，他主要是通过对这些具体自由的辩护来展开的。在第二章和第三章他分别讨论了前两种自由。

2. 接下来，考察一下密尔所说的关于自由原则运用的范围和条件：

(a) 它不适用于儿童和未成年人，或精神上有障碍者（第一章第 10 段）。

(b) 它不能运用于落后的社会。他说，“自由，作为一种原则来说，在人类尚未达到能够借自由和平等的讨论而获得改善的阶段以前的任何状态中，是无所适用的”（第一章第 10 段）。密尔强调，他在论文中涉及的都是那些处于这样一种改善状态之中已经很长时间的民族。

(c) 后来密尔又补充到，这一原则也不能运用于被外敌所包围且经常受到敌人之攻击的人民。自由原则也不适用于为内乱和争斗所困扰的人们，不管在哪种情况下，人们的自我控制若有所松懈，便易遭到致命的攻击（第一章第 14 段）。

3. 从这些评论当中可以清楚地看出，自由原则并不是第一原则或至上原则：它服从于功利原则，只有根据功利原则，它自身才能够得到证明。毋宁说，自由原则是某种中间层次的规范（mediate axiom）（《功利主义》第二章第 24—25 段）。尽管这样，自由原则却有着极大的重要性：它是一种公共理性的原则，是民主社会当中用来指导公共讨论的政治原则。

自由原则被密尔看成是一种中间层次的规范，一种次要的原则（第二章第 24 段），这一点被他在《论自由》第一章第 11 段中的讨论加以肯

定和确证。在那里他说道,“……凡是可以从抽象权利的概念(作为脱离功利而独立的一个东西)引申出来而有利于我的论据的各点,我都一概弃置未用。的确,在一切道德问题上,我最后总是诉诸功利的”。他又补充了相当重要的一句话:“……但是这里所谓的功利必须是最广泛的意义上的,必须是以不断进步之人类的永恒利益为根据的。”

在下一讲当中,我将要讨论这些永久的利益是什么,并试图把它们和作为密尔理论基础的心理原则联系起来。现在,我要指出,在这些永恒利益当中包括了对正义之道德权利的保障,这种保障构成了“人类生存的根基”(《功利主义》第五章第25段)。另一个永恒利益存在于自由个性形成的条件当中,这些条件构成了推动社会不断进步之引擎的核心部分。

密尔的观念是:一个民主社会,只有当它在引导关于规范个人与社会之关系的规则的公共讨论时遵从自由原则,而且,只有当它依据自由原则来对自身的态度和法律做出相应的调整时,它的政治和社会制度才能够发挥塑造国民性格的功能,以便它的公民们能够实现作为不断进步之人类成员的永恒利益。

第3节 密尔对自由原则的论述

1. 密尔在第一章的第9—13段,第四章的第3、6自然段,第五章的第2自然段中论述了自由原则,并在第五章第3、4自然段中进一步展开论述。第一个论述是这样展开的(第一章第9段):“……人类之所以有理有权可以个别地或者集体地对其中任何分子的行动自由进行干涉,唯一的目的只是自我防卫。”他补充道,“……这就是说,对于文明群体中的任一成员,所以能够施用一种权力以反其意志而不失为正当,唯一的目的只是要防止对他人的危害。若说是为了那人自己的好处,不论是物质上的或者是精神上的好处,都不成其为充足的理由”。“若是为了向他规劝,或者为了和他辩理,或是为了对他说服,以致是为了向他恳求”,那么这个人自身的好处,就是一个好的理由,“但是不能借以对他实行强迫,或者说,如果他相反而行的话,便要使他遭受什么灾祸”。如果想要证明这种强迫为正当,就要证明这种有争议的行为很可能造成对他人的伤害。对于一个人的行为当中仅相关于这个人自己的那部分,密尔认为,“他的独

立性在权利上则是绝对的。对于本人自己，对于他自己的身和心，个人乃是最高主权者”。（第一章第9段）。

2. 显然，密尔不仅想要把这一原则运用于由国家的制裁力强制实行的法律和其他制度对个人自由所构成的限制，而且也想运用于密尔所谓的“公共舆论的道德强制”（moral coercion of public opinion）对个人自由所构成的限制。我们能够以如下三个条款（clause）的形式来对自由原则加以阐述：

第一个条款：社会在任何时候都不应该通过它的法律和公共舆论之道德压力来干涉个人的信仰和行为，除非那些信仰和行为伤害到了他人的合法利益或者（道德）权利。尤其是，在公共的讨论中只能以行为的是与非作为理由，这就排除了以下三种形式的理由（《论自由》第三章第9段，第四章第3段）：

（i）家长主义的理由（paternalistic reasons），这是把干涉的理由建立在他人利益的基础之上；干涉者从其个人之角度来断定什么对他人而言是明智的和审慎的。

291 （ii）基于卓越和人性完善理念的理由。它是根据我们自己或者社会关于卓越和完美人性的理念而得到说明的（《功利主义》第二章第6段；《论自由》第四章第5、7自然段；第四章的全部内容，第3—12自然段尤其重要）。

（iii）基于厌恶、憎恶或者偏爱的理由。这种厌恶、憎恶或者偏爱不能获得《功利主义》第五章第14—15段所定义的那种关于是与非的理由的支持。

因此，一种理解密尔之自由原则（作为公共理性的原则）的方式就是，在讨论立法或者引导公共舆论的道德强制（作为一种社会约束力）时，要把某些特定的理由排除出去。从公共理性的角度看，以上提到的三种理由都是无效的。

我在这里提请你们注意关于自由原则之解释的一个问题。我把自由原则的第一个条款解读为：社会从来都不应该干涉个人的信仰和行为，除非这个人的信仰和行为伤害到了他人的合法利益或者道德权利。但是，这种解读却并不总是与密尔自己论述这一原则的方式相互吻合。他在第一章的第9段中说：“人类有理有权……对他们之中任何成员的行动自由进行干涉的唯一理由……就是自我防卫”，或者：“……防止对他人的伤害”，或

者：“行为本身……必定是要在某个他人身上造成伤害”，或者：“任何人的行为，只有涉及他人的那部分才须对社会负责”。在第一章第11段中他提到了“伤害他人”的行为，在第四章第3段中，又谈到了“有害地影响到他人利益的行为”。

显然，他人行为的大部分都与我們相关，但这并不意味着他们的行为就能对我们造成伤害。正如密尔在第四章第3段中所说的，“个人的有些行动可能会伤害到他人……但是又不到违犯其任何既得权利的程度”。“关系”（concern）和“影响”（affect）是含义非常丰富的抽象概念。那么我们就要决定，如何解决密尔用语的这种内在的模糊和歧义问题，以便使他的文本读起来是顺理成章的。为了达到这个目的我阅读了出现在第三章第9段中的主体部分，这一部分又为第四章第3段所支持。因此我下面的结论都是根据第四章第3段做出的：

第一个条款：无论何时社会都不应该通过法律或者惩罚的手段，或者通过强制性的道德舆论来干涉个人的信仰和行为，除非个人的信仰和行为伤害——也就是损害或侵犯——了他人的合法利益，这种合法利益或者是法律条文（假设是已经得到了论证的）明文规定的，或者是依据人们的默契应该被看做是（道德）权利的。

对于这一点，尽管还需要作某种评论和解释，但是我们现在已经得到了一个比较明确的学说。现在让我们根据第三章第9段的开头部分以及这个段落中后面的部分来使得这个学说变得更加精确：社会允许个性的培养，只要这是在“他人（道德）权利和（合法）利益所允许的限度之内”。因此，个人要“为了他人的缘故而遵守严格的正义规则”，在这些限度之内，就获得了展现其不同个性的平等机会，即，允许他们根据自己的选择来过一种完全不同的生活，因为“凡是压毁人的个性的，都是专制”。

就目前来说，只有接受了这一点，我们才能够继续我们的讨论。

现在，密尔并没有否认，在其他环境和条件下——比如在私人生活或者在不同团体的内部生活的环境当中——那些并没有怎么侵犯他人之道德权利的考虑，也可能成为说得过去的理由。当然，它们可以成为这样的理由。他也没有否认，我们对他人信仰和行为的厌恶和恼怒对于我们自身来说是痛苦的，即使这种信仰和行为并没有影响到我们的权利或者合法权益。当然，这是很痛苦的！因此，用一个一般的概念来说，这是一种负的

功利。

密尔的观点是：假使社会能够坚定地贯彻自由原则（它指导社会排除以上提到的三类干涉自由的理由），那么，它在推进作为不断进步之存在物的永恒利益方面，会做得更好。因此，密尔的（自由）原则为那些能被公共政治讨论所接受的理由施加了一种绝对的限制，并因而使得公共理性的理念得到了说明。（把这种理念与《新论》中的公共理性理念作一比较）^①

3. 第二个条款：如果个人的某些信念和行为确实伤害了他人的合法利益和道德权利——恰如经由第一个条款允许的对行为之是与非的考虑所揭示的——那么，关于那些信念和行为是否应该以某种方式被限制的问题就可以适当地展开公共讨论。而且这种讨论只能根据问题自身的是非曲直进行，尤其是要排除以上提到的三类理由。

要谨记：对于他人合法利益和道德权利的伤害（就像我们当前所理解的或具体说明的那样）能够证明法律和道德舆论干涉的正当性，但是，这并不意味着这种伤害总是能够证明法律和道德舆论干涉的正当性。这种干涉是否合理，仍然要以那些被接受的理由本身的合理性为依据。

293 第三个条款：干涉的合法性问题必须要以这些理由本身的合理性为依据来加以解决。

4. 总之，密尔自由原则的真正力量在于，它通过第一个条款排除了三种理由，同时，它还通过后两个条款告诉我们，是与非的理由（正如在《功利主义》第五章第 14—15 段中所限定的那样），尤其是道德权利和正义的理由，才是解决问题的依据。因此，对密尔所说的公共理性而言，只有特定类型的理由——即特定类型的功利——才是适当的。

第 4 节 论自然(抽象)权利

1. 让我们思考一下，为什么密尔会这样说（第一章第 11 段）：从独

① 为了公开地向他人证明我们的政治判断，我们就要通过公共理性来说服他们，也就是通过适宜于根本的政治问题之思辨和推理的方式，通过诉诸于那些他人也能合理予以认可并接受的理念、根据和政治价值，来对他们进行说服【罗尔斯《新论》（Rawls, *Restatement*, p. 27. See also § 26）】。

立于功利的抽象权利概念当中引申出来的论据即使对他有利他也都一概弃置不用。

显然，一个明显的原因就是，他想直截了当地告知读者，他的哲学立场是什么，并且再次确证他正式提出过的功利主义观念：所有的权利——不管是道德的、法律的还是制度的——都建立在功利的基础之上（《功利主义》第五章第25段）。

功利主义者一般都承认，比如，关于私有财产的不同权利。他们认为，这些权利之所以是合理的，是因为它们增进了普遍的福利。但是，功利主义也可能（至少在原则上）主张，基于当前或未来的社会环境限制，甚至完全消除私有财产权也许对普遍福利更为有利。

密尔采纳了这个一般的理据。他的观点之特殊性在于，他是从作为不断进步之存在物的人的永恒利益的角度来解释功利概念的。那种认为权利可以脱离功利——不管这种功利是以边沁的方式还是以密尔的方式或者以任何其他方式得到解释的——而获得哲学论证的观念，是会遭到所有的功利主义者的断然拒绝的。这是他们反对自然权利观念——边沁把它讥讽为是“夸张做作的胡言乱语”^①——的原因之一。

2. 密尔提到的他不接受抽象权利概念的第二个原因或许是，他对自由原则的阐述似乎已经预设了这一点。但是，他自己却予以否认。

294

但是，如果社会上压倒多数的人都非常之想要干涉仅仅少数几个人的只涉及他们自身的行为——而密尔在他的“论思想自由和讨论自由”这个分量很重的一章中却说，他们没有权利这样做（《论自由》第二章第1段）——那么，我们不禁要问，为什么他们不能这么做？根据理解功利概念的某些方式，对这少数几个人的干涉看起来肯定会使社会功利之总量有所增加。

密尔在同一个地方（第二章第1段）还说，如果社会上产生了强迫和控制的问题，那么，就要用思想自由和讨论自由的原则来绝对地控制社

① 边沁在“无政府主义的谬误”（Anarchical Fallacies）一文中说到，“自然权利简直就是胡说，什么自然的，什么不受侵犯的权利，纯粹是修辞学上的把戏——极其夸张做作地胡说”，参见《夸张做作的胡说》【*Nonsense upon Stilts*, ed. Jeremy Waldron (London: Methuen, 1987), p. 53】。该书收录了历史上三个对人的权利进行批判的非常重要的人物的文本，它们分别是边沁的、伯克的和马克思的。

会对个人的处置。我在这里推测，密尔使用“绝对地”（absolutely）一词的用意是，自由原则不能允许有任何例外发生，而且，在民主时代的正常环境中（至少要把极其特殊的情况排除在外），自由原则必须始终得到坚持。人们不禁要问，除非这一原则援引某种不容侵犯的自然权利，否则，自由原则如何总是能够得到坚持且不允许有任何例外发生呢（即使持不同意见的只有一个人）。

在这里我们不能不想起密尔在第二章第1段中的论述，他说，甚至人类全体也不拥有压制政治讨论（哪怕仅仅是迫使一个人保持沉默）的权力（权利）。这种权力不管是由人们自己来运用还是由他们的政府来运用，都是不合法的。他说到，“假如全体人类当中除了一个人之外都坚持一种意见，仅仅这剩下的一个人执有一种相反的意见，这时候，人类要使那一个人沉默并不比那一人——假如他有权力的话——要使人类沉默较为正当”。这再一次促使我们去问：除非把某种关于自然或抽象之权利的学说引入到讨论的背景当中来，否则，在证明压制政治讨论之合法性的问题上，人数的多少怎么会是毫无意义的呢？难道密尔仅仅是沉醉于一种修辞上的华丽吗？

3. 我把这些涉及抽象权利学说的段落解释为，是以密尔自己的方式在说：即将到来的民主社会的公共政治概念如果始终能够毫无例外地坚持自由原则，即使把公共政治概念运用于某一个持异议者的情况时也是如此，那么，这将能够更好地推进作为不断进步之存在物的人类的永恒利益。

295 我们应清楚，密尔实际上是在把自由原则作为附属于功利原则的一个原则来加以维护的，该原则被用于指导关于如何调控基本的政治和社会制度之公共政治讨论。回想一下，他把这些制度看成是用来塑造和培养适合于民主时代之国民性格的途径。他说，当我们理解了自由原则的作用以及它所运用的当前和今后的社会环境之后，我们就能够看出，如果功利被适当地理解为作为不断进步之存在物的人类的永恒利益时，那么，建立在功利基础上的恰当理由就不会允许例外发生。

这种解释能够被他在第二章第1段当中所说过的话证实，密尔写到，“如果一个意见除了对于发表意见的本人来说就是一个别无价值的个人所有物，如果在对这个私人意见的享用上有所阻碍只是一种私人的损害，那么若问一下这个损害所及是少数还是多数，就还有点意义。但是，迫使一

个意见不能发表的特殊罪恶乃在于它是对人类全体的剥夺，对现存的一代和对后代来说都是一样，对不同意见的人比对同意那个意见的人伤害更甚。假如那个意见是对的，那么他们是被剥夺了以错误来换真理的机会；假如那个意见是错的，那么他们是失掉了一个差不多同样大的利益，那就是从真理与错误的冲突中产生出来的……对于真理的更加清楚的认识”。

当然，密尔心中想到的是人们对那些关乎人类普遍事务的学说——不管是政治、社会学说，还是道德、哲学和宗教学说——的意见。他相信，知道这些学说中哪些是真实的或最为合理的，这是符合作为不断进步之存在物的人类的永恒利益（安全与个性）的；他也相信，讨论和研究这些问题的绝对自由，是人们获得关于这些问题之合理信念的必要条件。“我们一些最有根据的信条，并没有什么可靠的根据，只有一份对全世界的长期请柬：邀请大家都来证明那些信条是毫无根据的。”（第二章第8段）

因此，哪怕只是对一个人自由表达他的意见进行压制，那么，我们就已经使自由讨论的公共进程受到了损害。而这种自由讨论的进程，对于推进在当前这个时代作为不断进步之存在物的人类的永恒利益来说是必不可少的。而且，这种对于自由讨论的损害是没有办法进行补偿的。对自由讨论的压制不仅会培养出有害的国民性格，而且它也倾向于剥夺真理给社会及其全体成员所带来的利益。后者是在《论自由》第二章第3—11段中关于“不可能错误性之论据”（infallibility argument）的讨论之中得出的结论。在这个讨论当中，密尔认为，不管他的信念是什么，任何人都可能不犯错误；如果所有那些想要表达相反意见的人都不能开口说话，那么，那些处于错误之中的人们就将失去发现真理的机会。

结 论

296

正如我们以上所讨论过的，公共理性的理念涉及能够接受与不能够接受之理由的观念。但是对于为什么并非所有的理由都是能够接受的这一点，必须要提供充分的根据加以说明，因为人们轻而易举就会认为，所有的理由肯定都应该被接受。当然，不同的政治正义概念可能会把不同的理由看做是可以接受的，并且，它们要为自身的选择提供不同的根据。

在作为公平的正义中，用来确认哪些理由是公共理性可以接受的理由

的根据，是关于合法性的自由原则——这一原则指的是，在关于宪法根本之事务和分配正义的根本问题上，公民们的集体政治权力应该转而诉诸公民们都能被合理地预期予以支持的因而是以一种共享之公共理解为基础的那些政治价值。既然自由制度所导致并保持的合理多元主义已经成为事实，那么，公民们彼此就负有一种依据这一原则来行使他们之权力的义务。如果在一个民主的社会当中所有公民都能够做到这一点，那么该社会就达到了一种理想的文明状态^①。

显然，密尔关于公共理性之理念的根据与公平正义关于公共理性之观念的根据是有所不同的，但也不是完全对立的。他的自由原则连同他的道德权利和正义的原则，以及现代世界的其他原则一起都要服从于至高无上的功利原则。同时，自由原则在公共讨论当中应该严格地予以遵守。这是用来教育公民养成某些国民性格之社会基本制度的一部分：这种国民性格肯定会把平等的自由看成是理所当然的，并且能够以一种最有效的方式促进人的永恒利益的实现。

^① 关于合法性的自由原则以及合理多元主义这一事实的相关论述，参见《新论》（*Restatement*, pp. 40—41, 90—91）。也可参见罗尔斯《政治自由主义》【Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993; paperback ed., 1996), pp. 137, 217】。

第四讲 作为一个整体的密尔的学说

297

第1节 导言

1. 我再次论述了我们想要考察的关于密尔之学说的这个问题。我假设，他关于现代世界的原则——正如他称呼它们的那样，即正义和自由的原则——具有与正义的两个原则^①大致相同的内容。因此，我认为，密尔之良序社会的基本制度与公平正义理念之良序社会的基本制度是非常相似的。

“现代世界的原则”这一术语取自《论妇女的从属地位》的第四章第2段，在那里密尔说到，“关于婚姻的男尊女卑的法律与现代世界的所有原则都是背道而驰的”。在该书的其他地方，密尔又使用了其他的术语，比如在第一章第23段使用了“与现代社会有关的原则”；在第四章第5段使用了“道德和政治领域的现代运动的原则”。他还提到了“现代社会的特殊品格”，接着又论述了现代制度和社会观念的本质属性，以及这样一个开放社会的原则：该社会允许个人的迁徙自由和不受束缚地选择自由，还保证每一个人都拥有平等的机会——这种社会与过去那种人人生来即固定于某一社会地位的贵族社会完全相反（第一章第13段）。

2. 现代世界的主要原则看起来如下所示，尽管密尔并没有对它们的相对重要性进行讨论。所有引文都来自于《论妇女的从属地位》^②。

（a）平等正义和（基本）权利平等的原则

第二章第11—12段，第16段；第四章第3、5、9、18段（也参见

^① 指的是罗尔斯自己关于正义的理论，主要在《正义论》和《正义新论》中加以阐述。——译者注。

^② 就像以前一样，由于无法获得一个规范统一的文本，因此，我只能标注出文本中每一章的段落。这样，就必须亲自标出这些段落的序号。

《功利主义》第五章第4—10段)。

298 (b) 自由原则

第一章第13段；第四章第9—20段（也参见《论自由》第一章第9—12段）。

(c) 开放社会的原则以及职业与生活方式自由选择

第一章第13—15段。

(d) 机会平等的原则

第一章第23—24段。

(e) 经济和社会方面的自由和公平竞争的原则

第一章：第14—16段。

(f) 在平等的人们之间进行社会合作的原则

第二章第7—12段。

(g) 夫妻平等的现代婚姻原则

第一章第25段；第二章第12、16段；第四章第2段，第15—16段，第18段。

(h) 公共慈善的真正原则：帮助人们自助

第四章第11段。

3. 我认为，密尔的女性主义——就像我们可能称呼它的那样——与当前大部分更为激进的女性主义是大不相同的。他的女性主义仅仅意味着，为妇女争取到充分的正义和平等，并且改变妇女长期以来所处的屈从地位。密尔认为，妇女在婚姻中的地位是无法忍受的。他心中所想的是这样一个事实：比如，在法律上妇女的财产就是她们的丈夫的财产，而且，她们要服从于丈夫。撇开皇室中的妇女不谈，密尔认为，妇女的从属地位明显的是某种与现代社会制度格格不入的现象，是对现代社会之基本法律的公然违背，是古代世界的思想和实践的一个遗迹，这些思想和实践在现代社会的其他领域中都被否定，却在关系到如此普遍之利益的事情上还保留着（第一章第16段）。

尽管对生活在今天的许多人来说，把妇女置于从属地位的错误似乎是清楚的，甚至是不证自明的，但是在密尔生活的时代却不是这样。他的同时代人认为，他在两个问题上有些异想天开，一个是关于人口增长的问题，他认为人口增长过快会降低工人阶级的生活水平；另外一个关于妇女的从属地位问题。当时的人认为，他在这些问题上的看法简直不靠谱；

人们边听边摇头，甚至就听不下去了。

但是，密尔认为，这两个问题是相互关联的。工人阶级生活的改善要求限制家庭的人口和规模；而这也要求妇女获得平等的地位。并且，如果不想使所有的家庭都沦为培养专制主义的学校，那么，妻子与丈夫之间在法律面前的一律平等就是必不可少的，“因为适当建立起来的家庭将能够成为培养自由美德的真正学校”，正如他在第二章第12段中所说的。而一旦家庭沦落为专制主义的集中营，那么人的品格就会遭到极大的腐蚀，这一点无疑会削弱在所有的社会制度中那些值得想望的平等趋势。因此，虽然密尔的女性主义确定无疑地来源于他所认为的把妇女放在从属地位是个严重错误的信念，但是，他所勾画的这种女性主义也得到了实现妇女的平等正义之后所带来的影响深远之社会善的支持。

第2节 密尔学说的结构

1. 我们现在就来看一看密尔学说的整体结构——它关于道德和心理学的假定——以便于弄清楚，他的功利主义（最初是作为边沁和老密尔的功利主义的呈现）如何能够推导出他关于现代世界的原则。

在解决这个问题过程中，我们首先考察了他的功利概念以及坚定偏好的标准。接着我们讨论了他关于正义之道德权利的观念以及他用于辨别个人之基本权利的两个标准。然后我们又思考了他的作为指导公共理性之原则的自由原则以及自由原则对于功利原则的从属地位。所有这些都引导我们去思考：

第一，为什么密尔会如此地相信，他提出的现代世界的原则，即他的正义和自由原则以及上面所提到的其他原则，是这样一些原则，如果它们能够在根本制度当中得以实现，那么，从长远来看，就能使功利（被理解为作为不断进步之存在物的人类的永恒利益）达到最大化。在这里，显然，功利概念是根据《功利主义》第二章第3—10段中的阐述而得到理解的，而人类的永恒利益这一观念则来自于《论自由》第一章第11段。

同时，我们也需要弄清楚密尔的学说是如何看待除了幸福之外的其他价值的，以及他的学说是以哪些具体的方式依赖于对人性的心理学论述的。这导致我们询问：

第二，密尔的学说是否包括某种完善主义的价值和理念，并且给予其一定的地位和分量，这些价值和理念都归于为他所承认的可欲求的和卓越的价值理念的名下；或者，是否一旦作为幸福的功利概念得到认可，他的学说就将仅仅依赖于那些在最深刻的层次上对人性进行描述的心理原则。

300 2. 即使对于后一种选择的正确性没有充分把握，我仍然可以下结论说：我们是通过对于他的作为一个整体之功利主义学说（作为一种能够运用于基本结构当中的政治和社会学说）的心理原则特征的概括（我能做的只有这些）来展开我们对密尔的研究的。这意味着在其他情况下，他的学说仍然可以采取一种不同的然而一般来说是附属的形式。政治和社会的永恒利益在正常情况下会压倒更为个别和从属的考虑。

这种解读开始于这样一种理念：幸福（就像在《功利主义》第二章第3—10段当中所限定的那样）自身就是善，而且，那些具有长远眼光的政治和社会制度安排能够最大限度地增加幸福的总量。这种解读揭示了功利原则所具有的较多政治和社会意义之一。我认为，功利原则是密尔整个政治学说当中最高的道德原则。或者说得更准确一些，它是密尔用来说明道德上的对与错以及政治正义和社会正义的最高原则。

3. 正如我已经说过的，为了获得更为确定的结论，密尔依赖于一种相当具体的关于人性的心理学概念。他认为，根据他的作为人类永恒利益（我简化了这个短语）的功利概念，以及伴随着当前趋势的当代世界的条件和状况，关于人性的这种心理学概念足以能够得出他的基本正义和核心自由的原则。因此，我们的任务就是，揭示他的心理学第一原则，梳理一下密尔为什么会认为，这些第一原则与他的其他假定结合在一起就能够推导出上述原则。

主要的心理学原则似乎是这些：

(a) 坚定的偏好之标准：《功利主义》第二章第5—8段。

(b) 尊严原则：《功利主义》第二章第4段，第6—7段；《论自由》第三章第6段。

(c) 与他人和谐一致的原则：《功利主义》第三章第8—11段。

(d) 亚里士多德式的原则：《功利主义》第二章第8段。

(e) 个性原则：《论自由》第三章第1—9段。

(f) 对我们的善良天性的认识：《功利主义》第三章第10—11段。

前三条原则我们已经在第一讲和第二讲当中讨论了。

最后一条原则被描述为我们拥有的这样一种能力：能够认识我们的善良天性，并且能够把这种天生的善良与后天的善良（作为社会学习和关联学习的人为产物，通常要依靠某些赏罚）区别开来。毫无疑问，还存在着某些更好的陈述这些原则的方式，但是，就目前来说这个列表就够用了。

我的基本观点是，这些心理学原则在密尔的学说当中所起到的作用，³⁰¹可以这样来描述：与规范的功利原则和其他考虑（例如，现代世界的历史和社会状况以及它的变化趋势）结合起来，这些原则就能确认人类的四种永恒的利益。

这给我们留下了有待解释的一个问题，即，如何理解密尔总是借助于完善论者的价值这个问题。我们把它留到最后，当他的全部观念都揭示出来的时候再讨论。

第3节 人类的前两种永恒利益

1. 因此，我们现在就要问：我们应该在何种意义上来理解这些利益的永恒性？它们是以哪种方式与作为不断进步之存在物的人类这一理念结合在一起的？密尔并没有讨论这些问题，因此，我们必须要把它们弄清楚。

我推测，作为不断进步之存在物的人类这一理念包含了这一含义：人类文明或多或少是能够持续进步的，这种进步将使人类社会最终达到其正常而自然的状态，如《功利主义》第三章第10—11段中所描述的那种充分平等的状态。在这种状态当中，社会充分实现了密尔的平等的基本正义和自由之原则。因此，对于密尔来说，进步就是随着时间的推移，向着那种尽管是正常而自然的，却是实践上最好的社会状态推进，或者以之为方向，向前推进。

现在，要实现可能的进步，就要具备某些必要的条件。因此，根据《功利主义》第五章，我们就可以说，人类的永恒利益之一，就是使平等正义之根本的道德权利得到保障。这意味着，我们拥有的存在于社会中的利益（通过社会的法律、制度及公共道德舆论而得到实现），是这样一种利益，即确保“我们的福利的基本要素”，“使作为我们生存基础的安全

得到保障”（第五章第 32、25 段）。

接着让我们思考，从作为不断进步之存在物的人类这一理念中引申出来的永恒利益。任何一种永恒利益似乎都要满足两个条件：

（i）这种利益存在于文明之持续进步或前进——直到实践上最好的社会状态（从道德上来说的）得到实现——所必不可少的社会条件中。

（ii）这种利益存在于那些使最好的社会状态本身得以存在的社会条件中，也存在于那些使这样的社会得以运转的必要条件中。如果想要这种社会状态保持下去，那么，这些条件也是必不可少的。

302 因此，永恒利益在两种意义上是永恒的。它们是通向最好且自然的社会状态之持续进步的必要条件——在这种意义上它们是永恒的；它们是使那种最好的状态（一旦它实现之后）保持下去所需要的条件——在这种意义上它们也是永恒的。在密尔关于最好的社会状态的理念之中，隐含着这样一种理念，那就是，这样的社会能够最好的实现我们作为社会存在物的本性。它能够最充分地唤醒我们的较高潜能，并使之最充分地发挥作用，它还能够满足我们最重要的需要和野心，所有这些都是以一种与平等正义的基本权利以及与他人的合法利益相互一致的方式得到实现的。关于最后一点，参照《论自由》第三章第 9 段。

总之，第一种永恒利益存在于平等正义的基本权利之中。这种利益存在于向着最好的社会状态（作为一种平等的状态）持续进步所必要的那些条件之中，也存在于使那种社会状态（一旦获得了实现）得以保持下去的必要条件之中。

2. 我认为，从《论自由》第二章当中，我们能够辨认出第二种永恒利益。回想一下这一章讨论的是保护内在的意识领域（就像密尔称之为的那样）的自由。这些自由包括良心自由，思想自由和情感自由，以及所有问题——不管是实践的、思辨的、科学的、道德的还是神学的——上表达意见和情感的绝对自由。

密尔在这里所关注的，是有关在宗教、哲学、道德和科学方面的一般学说，以及所有一般的政治、社会问题和政策方面的信念和讨论。他并没有谈论那些很可能会打破和平的局面，或激起民众之暴力倾向的煽动性的言论；他也没有谈论那些在战争期间会暴露军队动向的言论，以及许多其他类似的言论。在《论自由》第三章第 1 段当中他谈到了这类言论，并认为这类言论应该被禁止（参见第二章第 1 段的脚注）。

因此，第二种永恒利益存在于与那些能够保证思想自由和良心自由的法律、制度和公共态度有关的社会条件之中。密尔在《论自由》第二章中的讨论表明，这些条件对于在所有问题上发现真理是必不可少的。同时，他假设，发现真理也是我们的一种永恒利益。他不接受人们在陀思妥耶夫斯基这类俄国小说家身上发现的那种幽暗思想：在《卡拉马佐夫兄弟》这部小说当中，证人伊凡关于宗教法庭大法官（Grand Inquisitor）的故事揭示的是，得知真相将是很恐怖的，会使我们惶惶不可终日，以至于愿意支持一个独裁的政体，只要它能够使我们保持令人惬意的而又必要的幻觉。圣·奥古斯丁和陀思妥耶夫斯基是西方思想史上这种幽暗思想的典型代表，而前者对它的塑造更为深刻。

3. 密尔在第二章第3—11段中所着力批评的关于不可能错误性（infallibility）的讨论，具有一些重要的意义。这种讨论可以大致地阐述如下：当社会通过它的法律和制度，禁止对于某些普遍学说进行讨论时，它就含蓄地假定关于这些问题的真理已经确定无疑地被人们所掌握了。换句话说，它认为，不存在这种可能性：即这些已经被接受的学说是真实的或不完全正确的；也就是，它们是不可能错误的。密尔为什么要这样说？

我推测他的讨论是建立在这些前提之上的：

（a）认识到一般学说所具有的真理性总是有益的：它是一个巨大的好处，至少当这些一般学说是相当重要的时候是如此。

（b）对于这些学说的自由讨论是纠正其错误的一个必要的条件。

（c）自由讨论也是保证我们信以为真的一般学说能够获得理性证明的一个必要条件。除此之外，

（d）自由讨论是充分而恰当的理解和评价我们自己的信念的一个必要条件，只有通过这种方式（自由讨论），才能使这种信念真正成为我们自己的。参照《论自由》第三章第2—8段。

（e）现存社会处在一种特殊的状态之中，这种状态既允许它从对一般学说的自由讨论当中学习，又允许它通过这种自由讨论不断地向前推进。

有了所有这些假定，密尔认为，对于社会来说压制普遍的讨论是不明智的，除非它把自身看做是不可能犯错误的。也就是说，除非社会把它自身看成是已经占有了真理，并且假设它犯错误的可能性是不存在的。他的讨论表明，这种结论犯了归谬法的错误：所有人都会拒绝它。因为，如果

社会认为，它可能还没有完全占有真理，或者它犯错误的可能性确实存在，或者可能没有认识到真理的某个方面，那么，它就毫无根据地损害了作为不断进步之存在物的人类的一种永恒利益。这种永恒的利益就是：了解真理，并且使我们在所有重要的事务方面发现真理和评价真理之必要条件得以保持。

第4节 其他两种永恒利益

1. 我们现在开始考察另外两种更深层次的永恒利益。我们可以把其中的一种与密尔在《论自由》第三章中所讨论的自由联系起来，这些自由包括：

304 趣味和追求的自由；毫无限制地规划适合于自身个性之生活方式的自由，只要我们没有伤害到他人由正义的平等权利以及关于正确与错误的道德戒律所保护的合法利益。通过这些方式，我们就处在自由之中了，即使他人可能会认为，我们的生活方式是愚蠢和草率的，一点都不令人羡慕，甚至是卑劣的。除了这些自由，还有与他人联合以使上述自由得以有效实现的自由。

让我们把存在于对这些自由的一种稳固之保障当中的利益，称之为在维护个性（这种个性应理解为包含了与其他志同道合的人联合起来的个性）之必要条件方面的永恒利益。现在，在第三章第10—19段中，密尔认为这些自由对于文明的进步来说是一个必不可少的条件。在第三章第17段中，他说到：“进步的唯一可靠而永久的源泉就是自由本身。”因此这一永恒利益，与存在于思想自由和意识自由中的永恒利益一起，就是我们作为不断进步之存在物所拥有的一种利益。

当然，这些自由不仅对于当前来说是重要的，而且在最好的社会状态一旦实现之后，它们仍然是不可或缺的。对于密尔来说，这些自由的重要性是以一种不甚明显的方式表现出来的，这种方式就是：只有在这些自由获得充分尊重的地方，坚定的偏好之标准才可以适当地得以运用。这一结论的重要性很难再去夸大了：它等于是说，只有在自由制度的条件下，人们才能获得充分的自我理解力去了解，什么样的生活方式才能够为他们提供实现幸福（在密尔的意义上的）的最好机会，并且能够就这个问题做出合理的决定。我会在稍后回到这个问题上来。

2. 最后，我们进入到对第四种也是最后一种永恒利益的讨论中来。我把这种永恒利益与密尔的下述信念（《功利主义》第三章第8—11段论述过的）联系起来：社会的正常状态，即充分适合我们最深层之本性的状态，就是这样一种社会状态，在其中，正义和自由的平等权利（上面考察过的）能够得到可靠的保障。

在这种正常（且自然的）的社会状态当中，除非所有人的利益都被平等地顾念到，否则，想与他人结成同盟是不可能的。这种状态继而又产生了一种想与他人和谐一致地生活在一起的欲望；密尔认为，这种欲望对于我们而言是非常自然的。关于这个不太正式也不很清晰的短语，密尔解释到，它指的是一种不想从任何他人不能获得利益的社会条件中获利的欲望。存在于人们之间的是一种互惠的原则。在《功利主义》第三章第10段中，他说到：“人类心灵的状态在不断改进时，那些会促使每个人产生一种与其他所有的人和諧一致的感情力量，便在不断地增长；这种感情若达到极致，会使得个人在面对与其他人无关的利益时，也绝不会想到或欲求任何有益于自己的东西。”³⁰⁵

因此，我们之第四种永恒利益就存在于这样一些社会条件和制度——它们确保了作为平等状态之社会的自然状态，并使得该状态成为可能的稳定平衡状态——之中。

3. 总之，这四种永恒利益就是：

（a）第一，存在于那些能够保障平等正义之基本权利（正如在《功利主义》第五章当中所讨论的）的社会制度中的永恒利益。这些权利保证了“我们的福利之基本要素”的实现，使“我们生存的基础得到保障”，并且，它们对于社会和文明的进步来说也是必不可少的。我们在所有的文明阶段都拥有这种利益。

（b）第二，存在于那些能够确保思想自由和良心自由之自由制度及道德舆论之公共态度之中的永恒利益。这些制度和态度对于保证社会朝着作为一种平等状态的自然状态之方向发展，以及保证这种自然状态继续维持下去，都是必不可少的。

（c）第三，存在于这样一些自由制度和公共态度之中的永恒利益，这些自由制度和公共态度允许个性的存在，并因此而保护和鼓励趣味自由以及我们对于适合于自身个性之生活方式的选择自由，所有这些都使得我们的生活方式成为我们自己的。除了这类自由，还有与他人联合以使个性

发挥作用的自由。

(d) 第四, 存在于这样一些正义而自由的制度以及态度——它们是实现作为平等状态之自然而正常的社会状态所需要的——之中的永恒利益。

第5节 与坚定的偏好之标准的关系

1. 这就结束了我们对作为不断进步之存在物的人类之四种永恒利益的考察。我并没有断言这种考察是全面的; 在密尔的观念当中很可能还存在着其他的永恒利益, 而且, 这种区分肯定带有人为的色彩。但是, 我相信, 它们对于我们理解他的整个学说之各个部分是如何结合到一起的, 是很有帮助的。

正如我说过的, 密尔想要坚持的是, 一旦我们接受了他的功利概念(《功利主义》第二章第3—10段), 那么, 他提出的正义原则和自由原则(同时辅之以接受这些原则的公共道德舆论)就能告诉我们, 什么样的政治和社会秩序能够最有效地实现我们的永恒利益。基于现代世界的环境和人类的心理学原则, 没有比这更好的方式来制定政治和社会制度了。但是, 为什么根据密尔所做出的假定这就是真实的? 他是如何注意到这些细节的呢?

2. 密尔整个学说的关键所在就是这样一种理念: 即, 只有在正义和自由的社会制度下, 坚定的偏好之标准才能适当地加以运用。记住, 这一标准涉及要做出这样的判断: 一种快乐或活动, 在性质上要比另一种活动更高级, 并且, 对于具有较高潜能的存在物来说, 也是更为适合的(在这个意义上也是更好的)。这后一点与尊严原则有关。这就产生一种令人震惊的结论, 即, 如果缺乏正义而自由的制度, 那么, 相应的, 社会也就无法获得它所需要的使得功利(在密尔的意义上的)最大化的任何具体的知识和信息。这是由于两方面的原因:

(i) 第一, 只有在正义而自由的制度下, 人们——不管是单独的, 还是与他人联合的——才能够以最适合他们的品格及偏好之方式培养和发展他们各自的能力。因此, 那些制度对于我们想要了解哪些活动将会得到人们的坚定偏好的支持, 是必要的。并且:

(ii) 第二, 在社会当中不存在这样的中央机构——不存在中央信息

办公室或者计划委员会——它能够掌握那些使得功利最大化所需要的信息，因此也能够知道哪些更为具体和详细的法律和规定能够推进这四种永恒利益。

3. 思考一下这一类比：密尔假定，比如说，每个人和完全竞争市场中的一家公司有点相似。在这种市场中，根据投入和产出的价格，公司自身就能够决定生产什么。并不存在什么中央计划机构去告诉它如何做。在特定情况下，就像某种经济学理论所表明的，如果每家公司都实现了自身利润的最大化，那么，总体的社会产品就会有效地生产出来（在帕累托最优的意义上）。

这个类比所揭示的是：只有在完全竞争市场这种条件之下，我们才能假定，公司最了解应该生产什么，以及如何生产。竞争性市场所确定的价格，包含了一个公司做出有效决定所需要的信息。因此，在做出生产方面的决定上，它们是自由的，彼此独立的。

在密尔看来，只有当人们受到了适当的教育，并且在平等正义和自由制度的条件下，被赋予了发展他们各自之能力的机会时，每个人才能够认 307
清，哪些更高级的活动才是最适合他们的本质和品格的。

论证的要点是，要想使密尔意义上的功利达到最大化，就必须建立起正义而自由的制度，并培养人们的能力。这就构建了背景条件，在该条件之下，坚定的偏好之标准才能够发挥作用。如果整个社会建立起来的不是正义而自由的制度，这时却还抱着使功利最大化的希望，那么也只能是在黑暗当中碰碰运气了。只有那些在由自由制度构成的社会环境下得到培养和教育的人们，才能够获得与他们个人有关的必要信息。

4. 在这里，我想先做几点评论。首先，我相信，正如我已经指出的那样，密尔并没有在较高等快乐内部或者较低等快乐内部再做出精细的区分。棒球是一种较高等的活动，为什么不是呢？密尔部分关注的是，反驳卡莱尔的论调，即“功利主义是一种只配给猪做学问的学说”（《功利主义》第二章第3段），并且强调，存在于较高快乐和较低快乐、较高潜能和较低潜能之间的区别，主要是根据坚定的偏好之标准做出的。对于他的目的来说，这种大致的区分就够用了。

第二个评论是，他对快乐没有进一步做出区分意味着，密尔认为，所有正常的人都能够平等地享有和运用他们的较高等潜能，即使他承认有些人比其他人更有天赋。我们可以这种方式把这一点说得更精确一些：对于

每个正常人（受过适当教育的，等等）来说，存在着一系列他们想要使之成为其生活重心的较高等活动。他还认为，假如有合适的机会，他们确实会这么做（除非有特殊的需要加以说明的情况）。（当然，对较高等活动的选择，人与人是不同的。）所有这些都产生于密尔在《功利主义》第二章第7段中所提到的解释类型，在那里，他解释了对尊严原则——支持着坚定的偏好之标准的心理学原则——的各种明显的偏离。那种认为较高等活动和较高等潜能独一无二地是属于理智的、美学的和学术的观念简直就是无稽之谈。

第三个评论是，那些具有较高天赋的人（假定确实存在这样的人）所获得的较高等快乐并不比那些天赋较低的人所获得的较高等快乐在价值上更大。所有那些为受过适当教育且生活在正义而自由的制度之下的正常人所坚定的偏好的活动，在分量和价值上都是一样的。的确，我认为，在实践中根本不会出现要对它们的价值进行比较的场合。但是这一点需要说清楚。乍看上去，似乎快乐在品质上的差别可能会，而且确实应该会影响308 到社会政策。我们能够在不必做出任何细致区分的情况下就承认这一点吗？我们需要考量各种不同的理由^①。

最后，第四个评论：对于密尔来说，不存在这样一种关于人性的一般心理学理论，社会，或中央计划机构能够利用它（例如通过特定的心理学测试）来告诉我们，哪种特殊的生活方式对于这个或者那个特定的个人是最为适合的。我们所能获得的最好的信息，是通过观察自由个体之决定而获得的：我们允许他们在必要的自由条件下去选择自己的生活方式。他们自己去决定，对他们来说，使哪些较高等活动成为他们生活的重心才是最好的。不存在任何能够提前给予我们这方面信息的一般心理学理论。

5. 总之，正义的平等权利和三种自由明确规定了这样一些制度条件：如果现代民主社会中的平等公民想要处于一种最佳的位置，以便他们能发现最适合自己的生活方式，那么，这些制度条件就是必不可少的。这有助于解释为什么密尔会认为——因为他似乎是这样认为的——这些正义而自由的制度对于使得功利（从作为不断进步之存在物的人类的永恒利益的角度来理解的功利）达到最大化是必不可少的。

^① 这个问题是哥伦比亚的科恩（Jeffrey Cohen of Columbia）提出来的。

第6节 与个性的关系

1. 我们已经看到，个性原则与坚定的偏好之标准是相互联系的。因此，我们需要把它作为一个基本的心理学原则来加以理解。在《论自由》第三章第1段当中，密尔说到：“总之，在并非主要涉及他人的事情上，个体应当维持自己的权利，这是可取的。凡在不以本人自己的性格却以他人的传统或习俗为行为准则的地方，就缺少实现人类幸福的主要因素之一，而所缺少的这个因素同时也是个人和社会进步中一个颇为主要的因素。”密尔把它看成是一个心理学原则，这一点是通过把个性当成幸福的内在要素之一而体现出来的。（整个《论自由》都在说明这一点，而第三章第1—9段对于这个问题的阐述尤其重要）

密尔认为，个体包含两个组成部分：

（a）一个是古希腊的自我发展的理想，该理想要求我们各种自然的能力都得到发展，包括我们较高等潜能的运用和发展（第三章第8段）。

（b）另一个是基督教自我节制的理想，这种理想包括——除了其他事物（正如我对密尔著作的解读所揭示的那样）之外——对由正义的基本权利所施加给我们之行为的限制的认识（第三章第8—9段）。³⁰⁹

2. 密尔在第三章第8段中说，假如有任何一部分宗教学说认为，人是由一个善的存在造出来的，那么与此学说相一致的一种想法，就是相信，我们之具有这些较高的潜能，就是为了要让它们受到培养，可以舒展，而不是要让它们尽被铲除，概归消灭。同时，这种学说也是与下述宗教信念相一致的：上帝是乐于看到那些包含在我们之潜能中的理想概念逐步得到实现的。密尔在这里拒绝接受他所谓的“加尔文主义（Calvinistic）的人性概念”，在这一概念当中“人类力所能及的一切善行都可包括在‘服从’二字当中”，而人类的潜能、能力和感受力都将被压制（第三章第7段）。

密尔的观点似乎表现为某种完善主义理想。以后我们还要考察一下，我们究竟能够在多大程度上把它看成是一种心理学学说。目前，我只是想就密尔在这里所讨论的人性的完美理想这个问题进行评论，因为他认为，这些理想体现了人们——他们处在为坚定偏好之标准和尊严原则能够发挥作用所需的环境中——所接受和遵从的生活方式的典型特征。这些理想体

现了那些与我们的自由而充分发展的个性最为吻合的生活方式之典型特征。

3. 如果我们把密尔关于个性的观念与一种较古老的观点进行比较,那么,这种观念的一个特征就会显露出来。当洛克在他的“论宽容的信件”(1689)中讨论宽容这个问题时,他关注的主要是如何克服宗教战争的问题。他提出的建议是,把国家内部的教派看成是自愿的联合,而国家则在一定的限度内尊重良心自由。在宗教战争爆发期间,人们理所当然地认为,信仰的内容具有压倒一切的重要性。一个人必须要相信真理,相信正确的学说,否则他就会把自己的拯救置于危险的境地。信仰上的错误是一件可怕的事情而令人恐惧;而那些传播这种错误的人又激起了恐慌的心理。

然而,到了密尔的时代,人们对这个问题的观念已经明显地发生了变化。在很久以前,争取宽容原则的斗争就已经取得了胜利。当然,信仰的内容不是不重要,但是,关于我们如何信仰的问题也很重要。就现在来说,真正要紧的是,我们在多大程度上已经使得我们的信仰真正成为我们自己的;我们在试图理解它们以及寻求它们的深层意义方面下了多少工夫;真正要紧的,是在我们的生活当中赋予我们的信仰一个核心的地位,而不是像过去那样,仅仅是随口说说而已。

310 这种态度具有很强烈的现代色彩,尽管它产生于宗教战争期间。显然,密尔并不是这种态度的一个首创者,他明确承认,洪堡(William Humboldt, 1792)是这种态度的首创者;而弥尔顿在《论出版自由》(*Areopagitica*)第49节中也说过,“……如果一个人相信某些事情只是因为他的牧师这么说,或者国会是怎么决定的,此外没有什么其他理由,那么尽管他的信仰是真的,但是,他所坚持的这个真理也会变成异端邪说”。通过强调自我以及经由自我反省(*self-observation*)培养起来的自己内部生活的内在价值,卢梭也使自己成为这种思维方式的一个主要的有影响力的人。不管这种态度是怎么产生的,密尔在《论自由》第三章第1—9段中对它的确做出了重要的阐述。

这种颇具现代气息的态度所包含的一个部分就是:错误的信仰不再以同样的方式令人感到恐惧了。恐惧肯定是有的,因为错误可能会造成很大的伤害;但是,这种恐惧却不会像不可避免地导致下地狱那样可怕。对信仰的忠诚不贰和全神贯注也很重要。毫无疑问,密尔并不认为存在着这种

可能性：那些持有错误宗教信仰之人会因为这个原因而被罚入地狱。他认为，信仰的错误不应该遭受那种惩罚——是理所当然的。我推测，对宗教的这种信仰之所以是必要的，乃是为了确保个性的价值能够成为核心的价值，正如密尔所做的那样。这一观念——使得我们的信仰和野心成为我们自己的这一点极其重要——听起来简直就是非理性的，如果信仰的错误将会导致下地狱的话。

4. 我已经指出了，密尔关于个性的观念包含着这样的内容：使我们所相信的真正成为我们自己的信仰。这是自由的自我发展的一个方面。同时，密尔也强调了其他方面，包括：使得我们的生活计划成为我们自己的；使得我们的欲望成为我们自己的；平衡考量我们的各种欲望和冲动并依据我们自己的意愿建立起优先考虑事项的先后顺序。

我认为，密尔的意思并不是指，我们是为了变得与众不同而使得我们自己与他人区别开来。毋宁说，他的意思是指，不管我们的生活计划与他人的计划是相似还是不同，我们都应该使得我们的计划成为我们自己的；也就是说，我们明白这个计划意味着什么，并且在我们的思想和品格当中独自占有它。作为所谓的目标选择者，我们不必随时随地地都要做选择。毋宁说，我们是在经过适当的反思之后确证我们的生活方式，我们不是简单地把它作为一种习俗来遵从。通过我们的思想、想象和情感的能力，我们已经认识到它的意义之所在，并洞察到了它的深层含义。正是通过这种方式，我们使得我们的生活方式成为我们自己的，即使那种生活方式本身已经存在了很长时间，并在这个意义上已经变成传统的一部分。

我之所以提到这一点乃是因为，人们有时认为，密尔是在强调怪癖，强调我行我素。我认为这完全是一种误解。可以肯定，他期待的是，自由制度将会导致更大的文化多元性，而且，他认为这一点是值得想望的。但是，他强调的是自由的自我发展和自我管制；后者指的是自我约束，但是二者之中不管哪一个，单独也好联合也罢，都不应该与怪癖混淆起来。基本的理念是：拥有个性属于我们的某种利益；这种个性被理解为：在所有人都享有的正义之平等权利所设定的范围内，通过自由和反思而形成我们自己的思想和性格。

关于后者，我们必须记住第三章第9段关于正义所设定的范围这个极其重要的段落：

人类要成为思考中高贵而美丽的对象，不能靠着把自身中一切个人性的东西都磨成一律，而要靠在他权利和利益所许的限度之内把它培养起来和发扬出来。……相应于每人个性的发展，每人也变得对于自己更有价值，因而对于他人也能够更有价值，……一个人为他人之故而受制于正义的严格规律，这正足以发展他的以他人的利益为自己的目标的情感和能力。但是如果在并不影响他人利益的事情上只为他人不高兴而受到束缚，这便不能发展任何有价值的东西，倒只能发展性格中那种不会伸展自己去反抗束缚的力量。……要想给每个本性任何公平的发展机会，最主要的是容许不同的人过不同的生活。

密尔的思想在这里表达了某种更深层次的观念，不巧的是我们没有时间进行讨论；这种观念就是：当更大的总体价值是在自我管制（它包含了对正义权利的尊重）的限度之内个性之自我发展的必然结果时，该总体价值就能够在人类的多元性所决定的自由制度之下获得实现。这是密尔和现代其他自由主义者的一个重要的理论。它不会在洛克的身上发生：他不会认为宗教的多元性本身是好的，尽管他可能会认为，通过使对自由信仰和宽容原则的接纳成为可能，这种宗教的多元性获得了补偿。

第7节 完善主义价值的地位

1. 我指出两点作为结论。第一点涉及完善主义价值（perfectionist values）在密尔思想当中的地位——他常常提到这些价值。显然，这些价值在与尊严原则和个性原则建立联系时发挥了作用。但是这种作用如何能够得到最好的解释？密尔在何种意义上提倡或者支持完善主义的价值？它们能够证明何种类型的政治和社会制度（如果存在这类制度的话）？

现在，密尔必然是认识到了那种令人羡慕的、卓越的完善主义价值与它的对立面——令人鄙视的和低级的价值——同时存在。对于他说来，这些完善主义的价值是很重要的价值。并且，他理所当然地认为，这些价值是能够被我们认识的，因为，通过尊严原则，它们支撑着他关于坚定偏好之标准的核心观念，该观念总是包含着这样一种判断：什么是适合于我们的。因此，我们对于这些价值之存在的认识，以及它们对于我们之重要性的认识，就构成了他的规范学说的一个基础的部分，并且得到了他的基本

的人性心理学的支持。

然而，在考察自由原则的内容——它排除了用来限制个人自由的完善主义理由——时，这些价值不能通过法律和公共道德舆论（作为具有强制性的社会压力）的制裁力而强加到个人的头上。是否接受这些价值取决于我们每一个人，我们将与我们的朋友及伙伴一起来为我们自己解决这个问题。在这个意义上，他的学说不是完善主义的。

2. 密尔的政治和社会学说之根本价值，就是他视为现代世界之原则的正义和自由。如果有人想要反驳密尔，认为他忽略了完善主义的价值，我相信他会这样回应，他没有把这些完善主义的价值忽略掉。相反，他会说他以恰当的方式考虑了这些价值，即通过确立这样一些原则——这些原则一旦在社会制度当中得以实现，就能够极有效地引导人们自由地（当然既要与他们自己的本性相符合，又要与那些认为这些价值最适合他们的朋友和其他伙伴的建议和鼓励相符合）把这些价值置于他们生活的核心位置。

我认为他会说，强迫人们去追求那些能够实现这些价值的活动是没有什么必要的，如果在正义和自由的制度还没有建立起来时就试图这么去做了，那么，结果只能是弊大于利。另一方面，一旦这些制度完全建立起来了，那么，完善主义的价值就会在自由的生活和联合（在正义和自由制度的限制之内）当中以最适当的方式得到实现。正义和自由的价值构成了一种根本的背景条件，在这个意义上它们具有某种优先性。密尔相信他给予完善主义价值的地位是恰如其分的。

3. 说到第二点——也就是密尔的心理学原则的地位和作用——我将会做出如下的推论：所有的道德学说都包含某些规范的概念和原则，还包含着人性心理学和政治社会学的某些因素，以及其他有关制度和历史方面的假设。密尔的观点也不例外。不过，它包含的却只有一个主要的规范假设——功利原则以及与之相关的概念和价值。这一原则的核心地位在密尔的学说体系当中随处可见；作为一种目的论学说，该原则在《逻辑学体系》（1843）的结尾部分关于实践的逻辑或艺术的章节中也占据着最高的位置。

密尔心理学的第一原则起到了核心的作用，如果这些原则由于不可信而不成立或者不能打动我们，那么，他的学说也就不能自圆其说，至少看起来会缺乏可信性。我已经指出，他对许多问题的解答都依赖于这些原

则。然而，所有的道德学说都依赖于作为它们的基础的道德心理学。在这个方面，密尔的学说也不例外。

我并没有太多关注于密尔学说的整体性的成功。相反，我的目标是解释，在他明显是以一个边沁主义的信徒开场的讨论当中，又是如何设法以正义、自由和平等的原则（与作为公平的正义这一观念当中的相关原则差距不大）收场的，以致他的政治和社会学说——从他的整体的道德观念当中提取出来的——能够为我们提供某种现代而又全面的自由主义原则。

附录 对密尔社会理论的几点评价 [c. 1980]

314

A. 预备性的评论：社会理论的背景：

1. 对于理解密尔来说重要的是，我们既要理解他对自身职业的定位（作为社会精英阶层之公共意见的教导者，目的是为即将到来的有机时代在关于现代世界之第一原则的问题上达成充分的共识），又要理解他据以能够看到历史发展的背景性的社会理论。他的《功利主义》（1861）、《论自由》（1859）、《论代议制政府》（1861）和《论妇女的从属地位》（1869）都要借助于这种背景性的社会理论才能得到理解。

2. 但是，这些著作所包含的社会理论并不充分：其他著作更为详细地呈现了密尔的社会理论，尤其是他的《政治经济学原理》（第一版，1848；第三版，1852）和《逻辑学体系》（1843）。就前者来说，尤其重要的是第二卷第1—2章（论财产），第四卷第1章、第6—7章（论静止状态和工人阶级的未来状况），第五卷第1—2、第8—11章（论政府的作用）；就后者来说，第四卷（关于社会科学的方法）是最为重要的，该书也是密尔关于逻辑学理论的巅峰之作。除此之外，还可以参见《社会主义宪章》（1879）和关于他的理论来源之早期背景的著作，比如《密尔自传》（1873），等等。

B. 《论代议制政府》：作为理想的最好政体和逐渐进步的目标

1. 本书的前三章呈现了密尔的作为背景的社会理论，很值得细心地注意，尽管其他章节充实着更多的细节：比如第7—8章就为密尔的某些引起争议的建议提供了理据，这些建议涉及关于少数派代表比例的分配问题和给那些受过更高教育的人提供更多选票的问题（有启发意义的是密尔提出这些建议的理由，以及它们是如何与他的整体观念相称的）。基本的主题通过第15—18章关于当地政府、国家主义、联邦主义以及对政府的依赖性等问题的讨论而得到说明。

315 2. 在第一章中，密尔讨论的是，政府的形式在多大程度上是由理性选择决定的这个基本问题。在第4—11段中，密尔拒绝了边沁关于政府是实现某种目的的手段（并且是作为这种手段而被接受的）的观点，同时也不赞成柯勒律治关于政府是某种不受人类控制的传统之有机发展的产物的观点。他的结论是：在某些条件下（在第8—9段中论述了这些条件），我们的制度是选择的结果（第11段）。

3. 在第12—14段中，密尔讨论了针对这一结论的一个重要的反对意见，即，政府的形式本质上是由社会权力要素的分配所决定的，最强大的权力掌握着政府的权威：因此，政府形式的任何变化都要以社会权力要素分配的变化为前提。作为回应，密尔认为这种学说太不精确了，以至于难以对其做出评价；为了使它更加精确，他列举了社会权力的六个主要的要素：（i）物质力量（用数字表示出来的）；（ii）财产；（iii）智力资源；（iv）组织；（v）政府权威的占有；（vi）被统一而有效的公共舆论所引导的积极的社会权力（以及它控制消极而分裂的公共舆论的力度）。这是一种关于社会权力之普遍平衡的观点：它依赖于这些要素之间变化着的结构。

4. 应注意，在这一章和接下来的两章中，密尔的讨论证实了他为自己所选择的作为公共教导者之职业的现实性和可行性：他认为在他的时代（一个过渡的时代），根据社会权力要素的既定结构，那么，第六种权力要素可能具有相当的分量，那些企图对这一要素施加影响的人可能确实会实现某些目标。现在这一点也许还有可能做到，但以后就未必了。回想一下《论自由》第三章第19段。密尔在那里就提出了一种用来说明他自身职业选择之合理性的理论。

5. 这种理论早先是在《逻辑学体系》当中重要的第六卷，尤其是在第10章中讨论过的：在这里，密尔认为，那些决定社会发展阶段之更迭的规律中必定能产生这样一个明显的历史事实，那就是，重要的文化和社会变迁必定都是在人类的智力和思维变化之后发生的，而后者又必定是前一阶段智力进化发展的一种必然结果。既然智力的变化部分地是自发的，那么，社会变迁就不可能在社会权力构成的其他要素的变化当中单独得到解释。

6. 最后，留意一下《论代议制政府》第二章到第三章的内容，这有助于我们从最广泛的意义上理解密尔的功利概念，也就是，“作为不断

进步之存在物的人类的永恒利益”的实现（《论自由》第一章第 11 段）：³¹⁶ 换句话说，能够实现这些永恒利益的最好的政体形式就是代议制政府（参见《功利主义》第二章第 3—9、第 11—18 段，第三章，尤其是第 8—11 段；《论自由》第三章第 2—9 段），同时，历史趋势是朝着创造使这类政府得以可能之条件的方向发展的。因此，对于功利概念的广泛的验证就是：那些制度在多大程度上偏向于这一历史趋势，它们又是如何使自己适合于代议制政府的，等等。

C. 《政治经济学原理》

副标题是“及其在社会哲学领域中的运用”

1. 我认为，把密尔看成是我们所谓的自由放任之资本主义的一个辩护者这种想法完全是一种误解，这一点通过阅读在上面 A：2 中列举出来的《政治经济学原理》的相关部分能够得到证实：密尔在第二卷当中提出的关于财产占有、继承和馈赠等的原则，可以肯定地说，目的并不是要达到财产的平等，而是要阻止财产的大量集中，并使财富以不太悬殊的方式逐渐扩散到所有的阶级。这些原则是建立在广义的功利主义的基础之上的（参见上面的 B：6）。第五卷的第 1—2 和第 8—11 段讨论的主要是政府在什么时候必须采取积极的行动以及如何行动。

2. 在第四卷当中，密尔对于李嘉图的静止状态这一概念确实提出了一种新的解释，该解释大大改变了它的政治和社会含义：他并不把该状态看成是要通过连续的资本积累和创新来加以避免的世界末日，而是把它看成是一种值得欢迎的可向往的状态。这种理解上的转变就暗中破坏了追求资本和财富之持续增长的现代资本主义社会的精神气质：参见第一章第 5—6 段。

3. 密尔赞成今天人们常说的工人在工业生产中的自我管理模式，他的理由（这些理由与他的大部分观点是一致的）是，这种方式能够鼓励工人人们的参与，调动他们的积极性与活力。尽管拒绝作为官僚制的国家指令的社会主义，但他认为，如果市场是充分地自由竞争的，那么在私人所有的企业当中实行自我管理（在工人当中）一定会使该企业在竞争中取胜。他的女性主义是这一观念其中的一个重要的组成部分。参见《论妇女的从属地位》，尤其是第二章。

马克思讲座

317

第一讲 马克思关于资本主义 作为一种社会制度的观点

319

第1节 预备性评论

卡尔·马克思的年代起于1818年，终于1883年，这使他成为近乎与约翰·密尔同时代的人，后者比马克思年长12岁（1806—1873年）。马克思出生在19世纪，那个时代的人们已经开始有了对于社会主义（包括圣西门——密尔早年曾与他有过交往——的著作）的严肃兴趣。

马克思在19世纪30年代晚期开始在柏林大学学习，其学术生涯以法学与哲学的学术背景开始；马克思生平最重要的成就之一，是他在大概28岁的时候转向经济学，以试图澄清和深化他的观点。他成了19世纪经济学科领域的一个伟大代表，与大卫·李嘉图、密尔、里昂·瓦尔拉斯（Leon Walras）、马歇尔等人并列，这是他过人天赋的证明。他是个自学成才的、独立的学者。李嘉图和密尔认识其他一些古典学派的经济学家，他们形成了某种类型的工作团体，马克思则没有那样的同事。弗里德里希·恩格斯（Friedrich Engels）自从19世纪40年代早期起就是马克思的同事与合作伙伴以及某种意义上对于马克思而言不可或缺的人，但是却不是与马克思处于一个水平的思想家，也不太能给予马克思以其所需要的那种智识帮助。恩格斯自己说过，“我所做的那些贡献……马克思在没有我的情况下也能做得很好。马克思所完成的那些工作，我却无法达到……马克思是一个天才；我们其他人至多只能说有些才能。”^① 鉴于马克思的生

^① 恩格斯：《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》（Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, p. 386）。图克尔（见注释2）对恩格斯给予了较之恩格斯本人更多的肯定，图克尔说道，“恩格斯的天赋和马克思的天赋在很大程度上是互补的。经典马克思主义是他们两人合作的产物，在其中，恩格斯的作品构成了一个不可或缺的部分”。《马克思恩格斯读本》导论第4节（Introduction to the *Marx - Engels Reader*, § 4）。

活处境，他作为一位理论经济学家和资本主义政治社会学家的成就是非凡的，事实上可说是英雄般的。

320 1. 我们将要研读的马克思的著作可以划分如下：第一部分是19世纪40年代早期的、更为哲学化的作品：《论犹太人问题》（1843年）和《德意志意识形态》（1845—1846）年。^①其他重要但我不指定研读的是《1844年经济学哲学手稿》（1844年）和《论费尔巴哈》（1845年）。

第二部分是部分经济学作品：《资本论》第一卷（1867年）（初稿，1861—1863年）；第二卷（1885年）（写于1868—1870；1875—1878年）；第三卷（1894年）（初稿，1864—1865年）。其他重要但我不指定研读的是《1857—1858年经济学手稿》（1857—1858年）^②。

第三部分是马克思的一部政治学著作《哥达纲领批判》（1875年）。^③

2. 我们对于马克思的讨论，在目标方面是有限的，甚至比我们对于密尔的讨论所要达成的目的更为温和。我仅仅把马克思看成自由主义的一位批评者。基于这一考虑，我将聚焦于他关于正当与正义的理念，尤其是把这种理念应用于资本主义（作为以生产资料的私人所有权为基础的社会制度）时遇到的正义问题。马克思的思想规模庞大，并且，它给我们提出了许多难以克服的难题。别说深入掌握，就算是理解全部三卷的《资本论》就足以构成一项艰巨的挑战。然而，比起对马克思不闻不问来，去探讨他的观点还是要有益得多。我希望你们能够有兴趣在以后的时间里重新研究他的思想，并努力把对马克思的理解推向更为深入的层面。

① 指定研读的所有著作均见图克尔主编《马克思恩格斯读本》【Robert C. Tucker, ed., *Marx - Engels Reader*, 2nd ed. (New York: W. W. Norton, 1978)】。在图克尔所编版本里，这两篇文章出现在第26—52页、第147—200页。后者的选文仅是《德意志意识形态》（*The German Ideology*）的第一部分，它载于篇幅超过五百页的《马克思恩格斯选集》第5卷【*Collected Works of Marx and Engels*, Vol. 5 (London: Lawrence and Wishart, 1976)】。

② 关于《资本论》第一卷，我们将会阅读如下一些内容：第1章，商品，第1、2、4节；第4章，资本的总公式，全部整章；第6章，劳动力的买和卖，全部整章；第7章，劳动过程和剩余价值的生产过程，第2节，第357—361页；第10章，工作日，第1、2节。所有这些章节均参见图克尔主编《马克思恩格斯读本》（Tucker, ed., *Marx - Engels Reader*）。选自《资本论》第三卷的部分，见图克尔编的读本第439—441页。

③ 关于这一点，我们将只阅读该书的第一节，见图克尔主编《马克思恩格斯读本》（Tucker, *Marx - Engels Reader*, pp. 525—534）。

当我说我们将关注于马克思对自由主义的批判时，我的意思是，我们将考察他对于作为一种社会制度的资本主义的批判，把这种批判应用于认可财产权的民主制（property - owning democracy）以及自由主义的社会主义似乎都是不太友好的。我们试图回应他那些最为明确的需要回答的批判。例如：

（a）马克思认为，某些基本权利和自由——他将之与人的权利联系在一起（而我们称之为现代的自由）——表达并保护的是，资本主义世界的 321 市民社会（civil society）中的公民们的相互的利己主义；对于这一反对意见，我们的回应是，在一个良序的认可财产权的民主制社会里，经过适当说明的这些权利与自由，恰当地表达并保护了自由及平等的公民们的较高层次的利益。对于生产资料的财产权虽然是许可的，但是，那种权利不是一种基本的权利；财产权的享有必须要满足这样一个前提：即在现存的各种条件下，它是满足正义原则的最有效方式。

（b）马克思认为，宪政体制（constitutional regime）下的政治权利和自由仅仅是形式性的；对于这一反对意见，我们的回应是，通过政治自由的公平价值（联合正义的其他原则一道进行运作），所有的公民，无论他们的社会地位是什么，都肯定性地拥有一种施展政治影响的公平机会。这是作为公平之正义的根本性的平等主义特征之一。

（c）马克思认为，一个具有私有财产权的宪政体制仅仅保护了所谓的消极自由（那些涉及到不会被他人阻碍的自由）；对于这一反对意见，我们的回应是，一种认可财产所有权的民主制的背景性制度，与公平的平等机会以及差别原则或其他相似原则一道，提供了对于所谓的积极自由（那些涉及到不会妨碍导致自我实现的可能的选择与活动）的恰当保护。^①

（d）对于马克思的反对在资本主义制度下的劳动分工的反对意见，我们的回应是，一旦一种认可财产所有权的民主制度得以实现，那么，劳动分工所具有的那种狭隘的、贬低人的价值的特征在很大程度上就会被克服。^②

① 伯林：《自由四论》导论第2节【Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), Introduction, § 2】及论文“两种自由概念”（“Two Concepts of Liberty”）。

② 参见罗尔斯《正义论》【John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969), p. 529, revised edition (1999), p. 463f】。中译本可参见中国社会科学出版社1988年版；中国社会科学出版社2009年修订中译版。——译者注。

不过，虽然认可财产权的民主制理念试图回应来自社会主义传统的合理反对意见，但是，公平正义的良序社会理念与马克思的完全的共产主义（full communist）社会理念仍然相当不同。完全的共产主义社会似乎是一种在下述意义上超越了正义的社会，即，引发分配正义的环境条件被超越了，而且，公民们不需要，也不会在日常生活中去关注分配正义问题。但是，公平的正义则假定，鉴于民主政体的政治社会学的一般事实（如合理多元论的事实），隶属于各类不同正义的原则与政治美德将总是会在公共政治生活里发挥一定的作用。正义的消失，甚至分配正义的消失，是不可能的，而且，这种消失似乎也不是值得欲求的。这是一个引人入胜的问题，并且，虽然它很令人感兴趣，但我将不进一步进行讨论。

3. 现在，我将要概述一下马克思的经济理论的目标以及他对作为一种社会制度的资本主义的理解。当然，我们只能以一种片段式的和简化的方式来处理这些问题。如果我们始终记得我们的目的是温和的，那么，这样做或许也没什么坏处。对马克思的经济理论给予特殊的关注，这是合理的，不仅因为他本人给了经济理论一个中心位置，而且，在他把资本主义当做一种统治与剥削的制度来加以理解时，他的经济学也发挥着关键的作用。为了把马克思理解为自由主义的一个批评者，我们必须尽力了解，他为何把资本主义看做是不公正的。因为，尽管绝大部分的自由主义（liberalisms）——不像自由至上主义（libertarianism）^①——都不认同作为生产资料的私人财产权利（the right of private property in means of production），但是，许多自由主义者（liberals），如同密尔所做的那样，都捍卫作为生产资料的私人财产权，虽然不是在一般的意义上进行捍卫，而是在某些前提条件下对之进行证明。依靠上述考虑的指引，在接下来关于马克思的三个讲座里面，我将试图涵盖如下论题。

首先，我将考察马克思是如何把资本主义视为一种社会制度的，并且，我还将简要评论我所理解的关于他的劳动价值论的要点及该理论的潜在意图。

其次，我将考察马克思是如何看待权利与正义之理念的，并对以下问

① 关于自由至上主义的观点，可参见诺奇克《无政府、国家和乌托邦》【Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974)】。【中译本可参见中国社会科学出版社1991年版。libertarianism 亦译极端自由主义，意志自由主义。——译者注】

题——关于这个问题的讨论主要发生在过去的几年——进行简要分析，即马克思是否把作为一种社会制度的资本主义视为是不公正的，或者，它仅仅因为一些其他的（与正义无关的）价值标准才受到谴责。非常明显的是，马克思谴责资本主义。在谴责资本主义时，马克思诉诸的基本价值则并不那么显而易见。

在第三讲里，我将简要讨论马克思的作为一个自由联合之生产者的社会的完全共产社会的观念——在其中，意识形态（或者说虚假的）意识以及异化和剥削都得到了克服。我将提出这样一个问题，即对于马克思而言，一个完全共产主义的社会是否是一个超越了正义的社会，以及权利的观念是否不再具有基础性的地位。

显然，如同在密尔那里所作的分析一样，我们只能涵盖马克思理论的一小部分。这或许是我们只从一个特定角度——即把他的理论视为是对自由主义的一种批判——去考察马克思的著作的原因之一。这样我们就能够有效地窥见其理论的巨大力量之一斑。

4. 在继续下面的部分之前，让我先对马克思的重要性做一点评论。人们也许会认为，随着近年来苏联的垮台，马克思的社会主义的哲学与经济学在今天已经不具有什么重要性了。我相信，至少基于以下两个理由，这样的看法将会是一种严重的错误。

第一个理由是，虽然诸如苏联统治时期的中央集权社会主义——事实上它从来都不是一种可信的学说——已经声名狼藉，但是，自由主义的社会主义却并不如此。这种富于启发且有价值的社会主义观点包括了下面四个要素：

- (a) 一个宪政的、民主的政治体制，同时尊重政治自由的公平价值。
- (b) 一套自由竞争的市场体系，以法律作为必要的维护手段。
- (c) 一套工人所有制的商业模式，或者（部分地）是通过持有股份而实现的公共所有制模式，并且，它通过选举或企业指定的管理者加以管理。
- (d) 一种确立了对生产资料和自然资源的普遍的甚或是平均分配的财产权制度。^①

^① 关于这些特点，可参见罗默《自由主义的社会主义》【John Roemer, *Liberal Socialism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994)】。

当然，这一切都需要给予更为详细的进一步说明。我这里只是提醒各位注意几个基本的方面。

把马克思的社会主义思想视为是重要的另一个理由是，自由放任的资本主义制度有着一些致命缺陷；这些缺陷应当得到承认并通过一些根本性的途径加以改革。和其他一些观点一样，自由主义的社会主义能够让我们清醒地认识到，如何以最佳方式去实现这些变革。

第2节 作为一种社会制度的资本主义的特征

1. 马克思研究的是那些他称之为阶级社会的社会。它们是这样的社会，在其中，社会的剩余价值——剩余劳动或未付酬劳动所创造的全部产品^①——被一个阶级因其在社会体系中所处的地位而侵吞。例如，³²⁴在诸如美国南北战争前南部地区的奴隶社会里，奴隶的劳动力由作为所有者的主人处置；而且，奴隶的剩余劳动或未付酬劳动——我稍后将回来讨论这个定义以及其他一些细节问题——以及其所制造的产品乃是属于主人的财产。在封建社会里，佃农的剩余劳动被他对之负有义务的领主侵吞，而且，在封建主的土地上，佃农每年有些日子被要求进行劳作。这就是强制劳动：佃农在封建主的土地上所生产的东西是属于他们的主人的。

这两个案例清晰地表明，存在着这样一些制度建构，这种建构使得一个特定阶级的人——奴隶主和封建主——能够把别人的剩余劳动攫为他们自己的财产而占有。他们之所以能够这么做是由于他们在社会体系中的位置。对于马克思而言，在所有重要的基本分析元素里，至关重要的乃是阶级——在定义过程中，整个社会体系被看做一个生产的模型，在其中，各个阶级各自有着明确的位置，并各自扮演着一一种经济角色。

2. 正是在这个意义上，马克思所研究的资本主义是一个阶级社会。这意味着对他来说，在资本主义社会里，由于其在制度结构中的位置，某

① 剩余劳动或未付酬劳动是这样的劳动，劳动者被要求去生产超过用于支持他和他的家庭所必需的商品。剩余劳动或未付酬劳动并不增加劳动者自己的消费或必需品；增加之物被其他一些人——封建主、奴隶所有者，或者是资本家——所获得。

些阶级的人们能够侵吞别人的剩余劳动。对他而言，与奴隶制和封建制一样，资本主义是一种支配和剥削的制度。

使得资本主义与前两者区别开来的是，对那些做决定并按照资本主义的规范来引导其行为的人而言，资本主义并不表现为一种支配和剥削的制度。这怎么可能呢？支配和剥削怎么能够不被人们认出来呢？这样的问题引发了一个难题：马克思认为，我们需要一种理论，去解释为什么资本主义制度的这些特征会不被人们辨认出来，以及它们是如何隐藏于视线之外的。不过，我想我能对此做出一些说明。

3. 现在，我们来看一看，马克思所认为的作为一种社会制度的资本主义的一些特征：

首先，资本主义是一个被分裂为两个相互排斥、互不交叉的阶级——资本家和工人——的社会体系。当然，这是一个简单化的概念。随着研究视域的转变，它可以通过添加一些其他阶级——土地所有者、小资产阶级——而复杂化，从而更接近真实情况。这里，我们还是根据那个较简单的概念来展开我们的讨论。

(a) 资本家们拥有并控制了所有的生产资料（设备）以及自然资源（土地、矿产等）。但是，在资本主义社会里没有奴隶。资本家并不拥有的一种生产要素就是其他人的劳动力，即人们劳动的能力。这种生产要素由工人本人所各自拥有。 325

(b) 为了实施和运用他们的劳动力——那是工人们自己所拥有的唯一一种生产资料，工人必须要能够接触并使用资本家所拥有的那些生产资料。如果没有那些生产资料，工人的劳动就不是生产性的。

4. 资本主义的第二个特征是，存在着一个自由竞争的市场体系。生产消费品的工业部门所生产的产品，在市场上被卖给那些需要消费品的家庭。此外，还存在着生产要素市场，在其中，人们可以从其他资本家或地主（如果我们加上土地所有者阶级）那里购买这些生产要素。最后，还有一个劳动力市场，在那里，资本家可以从工人那里雇佣他们的劳动力。生产资料和货币资本在这些类型的市场之中自由地流动。尤其特殊的是，货币资本流向那些有着最高利润率的工业部门之中，而且，这一趋势最终在所有工业部门里建立起一个统一的利润率。

(a) 在《1857—1858年经济学手稿》之中，马克思把资本主义称做是一种人身独立（personal independence）的制度，以使它与作为一种人

身依附 (personal dependence) 之制度的封建主义相对。^① 封建制和奴隶制的制度形式表明了人身依附制度的具体含义。如我们上面所说, 从许多方面说来, 佃农与奴隶都是地主或奴隶主的财产。例如, 佃农不能自由迁徙, 他们被系缚在其领主的土地之上, 并且, 佃农们必须为他们的领主每年进行一定天数的劳动, 这些劳动的成果归领主所有。在这个例子里, 马克思指出, 未付酬劳动 (剩余劳动) 的事实与比率在那样的社会里乃是明显可见和公之于众的。

他的意思是, 地主和佃农双方都知道, 佃农被要求在地主的田地里劳动的天数是多少, 而且, 基于佃农为地主去劳作的天数和为他们自己而劳作的天数的比率, 双方都知道剥削率是多少。如果佃农会计算的话, 他们就能知道剥削率: 它因此也就是公诸于众的。

把这个比率称之为 s/v 。它也就是剩余劳动对必要劳动的比率。它还等于佃农为地主去劳作的的时间和为他们自己及家庭而劳作的的时间之间的比率。³²⁶ 此外, 人们会发现它还常常等于剥削率。随后我们将更详细地讨论这一问题。

(b) 与此相反, 资本主义是一种人身独立的制度, 因为, 工人可以自由地选择其他的雇主, 而且, 市场上的工资协议从表面上看来乃是由彼此自由和独立的经济主体签订的。所有这些经济主体, 都被认为受到一个保证着契约自由并规约着彼此同意之条件的法律体系的保护。

对于马克思而言, 资本主义的突出特点在于, 尽管它是一种具有人身独立、有着自由契约的竞争性市场的社会制度, 然而, 它同时也是一种有着剩余劳动或者未付酬劳动 (或剩余价值, 即由剩余劳动所创造的价值) 的社会制度。他的问题是: 这是如何可能的? 它是如何在经济系统日常交换的表面下隐秘地发生的?

一个简单的例子有助于表明马克思的意思。在资本主义社会里, 工人被付给了 (比如说) 标准工作日 (十二小时) 的工资。资本家雇佣 (或租借) 的是工人的劳动力 (Arbeitskraft), 这种劳动力要么是被超强度地使用, 要么是被超时间地使用 (如果标准工作日的劳动时间被延长)。在

^① 《1857—1858 年经济学手稿》(Grundrise; Pelican ed., pp. 156—165, cf. 158)。亦可参见《资本论》第一卷第 1 章第 4 节 [Capital, Vol. 1, Ch. 1: § 4. (Tucker, Marx—Engels Reader, p. 325; also p. 365)]。

这种情况下，马克思认为，劳动力的一个独有的特点在于，它是生产要素中唯一一个这样的要素，在它还能工作期间，它能够创造出比维系它自身长远发展所需的更多价值。我们可以这么说：人类的劳动自身就是创造性的，而且，必须至少要存在这样一种生产要素。否则的话，经济系统也就无法获得长期发展。

所有的这一切在封建社会中是明显的（在封建社会中，被强迫在领主土地上劳动的天数是明确的），在奴隶社会中也是明显的。但是，在资本主义社会中，工人没法说清楚，他们的劳动时间中有多少小时是维持自身的生存所必需的，又有多少时间是使资本家受益的剩余劳动。制度性的安排掩盖了这一事实。因此，资本主义的突出特征就是，与奴隶社会和封建社会相反，在资本主义社会中，对工人的剩余劳动或未付酬劳动的榨取是隐而不现的。人们意识不到榨取的发生，对榨取的比率也一无所知。^①

因此，马克思的劳动价值论的目的之一，就在于试图解释，在一个人 327 身独立的社会制度中，剩余劳动是如何存在的，以及，这种剩余劳动和剩余劳动率是如何从人们的视野中消失不见的。

5. 资本主义的第三个特征是，两种类型的经济主体——资本家和工人——在作为一种生产模式的社会体系之中有着不同的角色和目的：

(a) 资本家的角色和目的体现为 $M - C - M^*$ 的循环（ $M =$ 货币， $C =$ 商品，而且， $M < M^*$ ）。这表明了一个事实，即为了生产出一定数量的商品（产出）去售卖并获得一定的利润，资本家会投入一定数量的流动货币资金 M 用于购买机器和物质资料，并且提前支付用于购买劳动力的资金（以食物、供给、劳动装备等方式）。在正常情况下 $M \leq M^*$ 。

(b) 工人的角色和目的由 $C - M - C^*$ 的循环所体现，在其中，商品 C 的价值通常都等于商品 C^* 的价值。这表明的事实是，工人同意进行劳动，并同意被利用于生产过程。也就是说，为了用他们的工资购买维系他们自身（维持他们的劳动力）以及他们自身的再生产（通过支持他们的家庭和子女）所必需的商品，工人们会进行劳动。

6. 资本主义的第四个特征，是由上述所说的资本家和工人的不同的社会角色和目的所决定的。这个特征就是，资本家的社会角色是积累

^① 关于这一点，参见《资本论》第1卷第10章第2节（*Capital*, Vol. I, Ch. 10: § 2; in Tucker, *Marx - Engels Reader*: p. 365）。

(save): 也就是说, 持续地积攒现实资本并建立社会的生产性力量——厂房、机器等。

(a) 在资本家的循环里, $M < M^*$ 表明了下述事实, 即资本家处于一个进行积攒并建立他们的现实资本的位置上。进行积累的乃是资本家。所有的资本家所拥有的全部资产积累就是社会的累积起来的生产资料: 机器、厂房、改良过的土地 (当然也包括地主的土地), 等等。因此, 在资本主义的社会制度中, 做出关于在每个时期积累 (投资) 多少资产以及在哪个方面积累之社会决定的, 正是资本家 (根据他个人的或者与其他资本家竞争的条件)。他们所做的决策, 决定了哪些工业部门和哪些生产方式将会得到扩张, 以及哪些工业部门和哪些生产方式将会衰落。

(b) 在进行货币资本投资的时候, 资本家的主观目的——他们所追求并时刻挂念的目标——并不单单只是利润, 而是最大化的利润。虽然资本家的消费水平比工人阶级要明显高得多, 但是, 资本家 (在资本主义完成了其历史使命的高级阶段) 并不是在为越来越高的消费水平而奋斗。

328 (c) 他们不这样做的原因在于, 资本家与其他资本家 (企业与其他企业) 相互竞争的处境迫使资本家去进行积累和创新。否则的话, 资本家的企业就会陷于失败, 而他们也将被逐出资本家的阵营。因此, 作为个体而言的资本家大致说来不是懒惰的: 通常情况下, 他们都管理并监督他们的企业, 并且协助维持运营。通过管理行为, 他们获得管理的工资, 这部分收入不能算做是利润。马克思考虑的乃是纯利润的根源和来源, 资本家得到它们, 仅仅因为他们是生产资料的拥有者。

(d) 资本家是生产资料和自然资源等 (除了劳动力要素) 的所有者, 由于这样的地位, 他们就能够扮演建立现实资本的社会角色。他们的社会地位使得他们能够广泛地控制投资方向、生产组织以及劳动过程, 他们还能够拥有生产出来的商品 (他们能够售卖它们以获得一定的利润), 并通过积累进程的进行, 持续进行这种生产和获得利润的循环。

行使生产资料之拥有者的这些特权, 乃是资本家之统治角色的一个非常重要的部分——不仅仅在企业中, 而且在整个社会中 (例如, 决定投资的方向)。

(e) 最后, 仍然需要指出的是, 从总体上看, 工人终其一生都不能积累财富; 他们的积累只是为了延迟的消费 (例如为了他们的晚年而储

蓄)。把所有的工人作为一个整体,那么,他们的净积累就是零:较为年轻的工人所积累下来的都被较为年长的工人花掉了。(在这么说的時候,我们假定劳动人口是恒定的。)

7. 资本主义的第五个特点——它可以很明显地从上述特点得出——是,在社会体系中存在两个利益和角色都截然相反的阶级(在我们的简化模型里)。在资本主义的最后阶段,当它的高峰期已经过去之后,两个阶级就变得日益对立,而且,社会冲突也变得愈益明显和旷日持久。这使马克思得出了资本主义衰亡的理论。

第3节 劳动价值论

1. 到目前为止,我几乎没有讨论到劳动价值论。由于这个理论与马克思的名字联系在了一起,这无疑会让你们感到非常吃惊。然而我认为,最佳方式——或至少是有益的方式是,首先了解马克思所认为的、作为一329种社会秩序的资本主义的主要特征,并初步说明,为什么资本主义在马克思眼里是一种剥削与支配的制度。我相信,只有在这一语境下,他的劳动价值论才最容易得到理解。

我们可以把劳动价值论看做说出了几样不同的事物。首先,它指出,在一个进行商品生产的社会之中,增加的总体价值乃是耗费的总体劳动时间。其次,它指出,总体剩余价值对应于总体的未付酬劳动时间。在这里,未付酬劳动是非必要的劳动,^①其收益并不归劳动者所有。

马克思的观点是,从作为一个整体的社会的角度,所有社会成员的潜在劳动力都是具有特殊重要性的一种社会生产要素。之所以说它有着特殊重要性,是因为我们不能用看待其他非人力生产要素——诸如土地、自然资源、自然力、工具、机器等——的方式来看待人的劳动。工具和机器是过往人类劳动的结果。人的劳动是独特的,还因为,它是有着独特社会特征的生产要素。从最基本的角度来看,一个人类社会是被如此组织的,以便使得人类能在长期的时间段之中,通过他们的联合的劳动,并在社会的

① 未付酬劳动是“非必需的”,因为工人的这些劳动不需要(因而没有)来支付工资,以便购买——如同罗尔斯在本书之前说过的——“维系他们自身(维持他们的劳动力)以及他们自身的再生产(通过支持他们的家庭和子女)所必需的商品”——编者注。

控制下利用自然资源和自然力，从而进行自身的生产和再生产。

因此，阶级社会的一个事实是，增加的总体价值并非由那些制造出它们的人所独享，相反，这些新增价值中相当大的一部分还被这样一些人所占有：他们要么从未劳动，要么得到的报酬远远高于他们付出的劳动时间。在封建制和奴隶制的社会里，人们知道这一切是如何发生的。但是，如同我们已经说过的那样，马克思认为在资本主义制度下，这一切都隐藏在我们的视线之外；并且，他认为，我们因此需要一种理论来解释，在一个人身独立的制度（在其中，表面上自由而平等的经济主体之间达成了某些契约）中，这一切是如何得以发生的。

2. 劳动价值论的主旨，是挖掘资本主义秩序之外在表象下的深层结构，使我们能够了解劳动时间的花费轨迹，并发现那些使得工人阶级的未付酬劳动或剩余劳动能够被剥夺以及剥夺多少的各种制度安排。马克思不仅关注非工资收入如何产生、它们如何被再分配以及如何隐藏在我们的视线之外的问题。他还想知道这种隐匿过程的细节，以及这种劳动时间的转移是否可以被量化的问题。

马克思对于非工资收入的产生这一问题的回答可以在《资本论》第一卷里发现。他认为，作为一个阶级，资本家拥有作为他们的私有财产的生产资料，因此，他们能够获取一定数量的剩余劳动或者未付酬劳动。工人必须——正如所发生的事实那样——为他们使用资本家的生产工具而付出一定费用（这笔费用即工人的剩余劳动）。在《资本论》第三卷之中，马克思解释了，被剥夺的总体剩余劳动是如何以利润、利息和租金的形式在不同的权益人那里被再分配的：对土地所有者来说是以土地租金的形式，对资金借贷者来说是以利息的形式。在这个例子里，财产所有权同样是至关重要的。那些拥有肥沃农田或自然资源的人，或持有流动货币资本的人，就能够要求资本家通过支付土地使用租金或借贷利息的形式，放弃一部分自己的利润。资本家从工人那里攫取未付酬劳动，而土地所有者和货币借贷者则从资本家那里攫取一部分利润。剥削者反过来被剥削了。全是食人者！如同乔治·菲茨休（George Fitzhugh）的同名著作的书名所宣称的那样。^①

^① 《全是食人者》是乔治·菲茨休 1856 年著名的赞成奴隶制的小册子的书名，在那本书里，他认为美国南部的黑人奴隶是世界上最为自由的人。

3. 如果这一点是正确的（在这里，我同意鲍莫尔 [W. J. Baumol] 观点），^① 马克思所关注的就不是价格理论。他非常清楚地知道，不必动用劳动价值，价格也可以通过竞争性市场之制度中的供给和需求来解释。

马克思的劳动价值论也不是一种关于公正价格的理论，如晚期的经院哲学家——他们考虑的是某种公正（或公平）价格理念——所提出的公正价格理论那样。这些经院哲学家认为，公正（或公平）的价格乃是在某些适当的市场条件（例如不存在垄断、饥荒或干旱的条件）下的竞争性价格。

马克思说道，“物的有用性使物成为使用价值。”然而，“使用价值只有通过使用或者消费才能实现：它们也构成了全部财富的本质”（图克尔编《马克思恩格斯读本》第303页）。由此可见，马克思并不认为劳动是它所生产的使用价值即所有物质财富的唯一源泉。他明确反对这样一种观点，马克思说：“使用价值……是物质和劳动这两种要素的结合。如果我们扣除消耗在使用价值中的有用劳动，总还剩有某种不借人力而天然存在的物质基质。”人在生产中“就像自然本身那样发挥作用，就是说，只能改变物质的形态”（图克尔所编版本，第309页）。³³¹

最后，马克思并不把剥削看成是由市场不完善或由于寡头垄断因素的存在而引发的。^② 他的劳动价值论意在表明（当然还包括对其他现象的说明），即使处于充分竞争的状态之中，资本主义社会也仍然存在着剥削。他想要揭露——并使所有人都清楚看到——的是，就算资本主义是充分竞争的，甚至就算它完全满足了最适合它的正义观念，资本主义制度仍然是一种统治和剥削的不正义的社会制度。这最后一点非常关键。马克思想说的是，即使是一种非常正义的资本主义制度（一种根据它自身的标准和最适合它的正义观念而言都正义的制度），也是一种剥削的制度。它不过是用资本主义的剥削取代了封建主义的剥削。^③ 实际上，资本主义和封建

① 鲍莫尔：“价值的转移：马克思的‘真正’意思是什么（一种读解）”【W. J. Baumol, “The Transformation of Values: What Marx ‘Really’ Meant (An Interpretation)”, *Journal of Economic Literature*, (1974)】。

② 这样一种观点可以在庇古那里找到，见庇古《福利经济学》【A. C. Pigou, *The Economics of Welfare* (London: Macmillan, 1920)】。

③ 《资本论》第1卷，第26章（*Capital*, I, Ch. XXVI, §§5-7, in Tucker, *Marx-Engels Reader*, p. 433）。

主义是一丘之貉。这就是劳动价值论想要证明的。

4. 我得指出，我不认为劳动价值论是成功的。事实上我认为，马克思的观点可以在完全不使用这一理论的情况下得到更好的表述。在给出这种说法的时候，我接受的是施蒂芬·马格林（Stephen Marglin）以及许多当今的马克思主义经济学家的观点，他们不认为劳动价值论是可靠的或基础性的。有些时候，劳动价值论是不充分的，而在另一些时候，它即使是充分的但却是多余的。^①

劳动价值论的真正要义关注的是关于资本家生产的本质这样一个基本争论。占主导地位的新正统观点强调土地、资本和劳动的同等重要性，并因而强调地主、资本家和劳动者之权益的同等重要性；与此相反，在资本主义的生产模式中（就像在此前的类似模式中那样），马克思却把中心和基本的角色赋予了工人阶级。劳动价值论的目的是突显作为一种生产模式的资本主义的主要特征——通过强调资本家在市场交易关系中的平等地位，这些特征被隐藏起来了。马克思认为，劳动价值论揭示了资本主义的这些特征，并为我们把资本主义当做一种统治与剥削的制度来谴责提供了真实的科学基础。^② 我们在下一讲讨论马克思和正义问题的时候还会回到这一问题上来。

332 5. 基于以上所说，我最后将以对劳动力的评论作为结束：马克思为他提出的在劳动力和劳动（或者对劳动力的使用）之间的区分而感到骄傲。他认为这一区分有助于他说明，在一种非强制性交易的自由市场体系（在其中相同的价值与相同的价值相交换）中，利润是如何得以产生的。

马克思认为（在《资本论》第一卷的假设之下），资本家在雇佣工人的时候，把工人的劳动力的全部价值都支付给了工人。这就意味着，如同我们已经看到的那样，工人被支付的工资等同于他的劳动力生产所需的社会必要劳动时间。在每个工作日内，工资的数量等于维持工人的健康、恢复工人的体力以及支付其他损失所需的费用。简而言之，工人的工资包括了使得工人能够持续地生产和再生产他们自己所需的各种费用。

① 参见施蒂芬·马格林《增长、分配与价格》【Stephen A. Marglin, *Growth, Distribution and Prices* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), pp. 462f】。

② 同上书（Marglin, *Growth, Distribution and Prices*, pp. 463, 468）。

在劳动力和对劳动力的使用之间所做的这种区分，类似于在机器（作为资本设备的一部分）和对机器的使用（在一定时期内为了一定的目的而使用）之间所做的区分。在雇佣工人的过程中，资本家是在租借着人力机器（human machine）。里昂·瓦尔拉斯（Leon Walras）把被视为机器的人称之为“人身资本”（personal capital）。教育和训练通常被称做对“人力资本”的投资。一个资本家能够使用多少人力机器，一个资本家能够在一个工作日内让工人在其劳动过程里做些什么，这些都会因人而异。无论如何，资本家为人力机器支付了工作日的全部价值。雇佣一个工人是值得的，因为劳动力具有生产出比制造劳动力自身更多价值的能力。这是关键之所在。^①

马克思讲座第一讲：附录

1. 现在我们做出一些定义和评论，以便阐明劳动价值论。从《资本论》第一卷里，我们读到了下述内容（所有节选均来自图克尔所编《马克思恩格斯读本》）。

第一章：商品，第1、2、4节；

第四章：资本的总公式，全部；

第六章：劳动力的买和卖，全部；

第七章：劳动过程与生产剩余价值的过程，第2节，第357—361页；³³³

第十章：工作日，第1、2节。《资本论》第三卷，节选见图克尔版第439—441页。

2. 引文参考：（在图克尔所编版本中）劳动价值论的有关定义：对商品的定义：第306页脚注。

商品的价值等于商品生产所需要的社会必要劳动时间：第305—307页。

社会必要劳动时间：第306页。

^① 此处存在一个难题：如果劳动自身就是创造性的，那么，为什么资本家不对劳动给出更高的价格，直至利润为零？对此可参见约瑟夫·熊彼特《经济分析史》【Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1954), pp. 650f】。还存在其他的一些回答。

抽象劳动对具体劳动：第 30—30 页。

简单劳动：第 310 页。

作为非熟练劳动的简单劳动：第 311 页。

作为简单劳动之叠加的复杂劳动：第 310 页。

劳动力的定义：第 336 页。

劳动力价值的定义：第 33 页。

3. 一个图式：与第十章第 1 节，第 361—364 页的内容有关（见图表 7）。

必要劳动对剩余劳动：第 361—364 页。

剩余价值：第 351 页。

绝对剩余价值和相对剩余价值：第 418 页。

表 7 图式，马克思《资本论》第一卷，第十章第 1 节

| 付酬劳动时间 | 未付酬劳动时间 |
|--------|---------|
| 工资 | 利润 |
| （可变资本） | （剩余价值） |
| 必要劳动 | 剩余劳动 |
| 工作日 | |

4. 一个定义：

商品总价值 = 通过 $C + V + S$ 增加的价值，在其中， C = 不变资本（机器、原材料等）。 V = 可变资本（工资或付酬劳动）。 S = 剩余劳动（未付酬劳动）。

334 由于机器和原材料不增加价值，并且工资被用于支付必要劳动，因此，总体剩余价值也就是总体剩余劳动的产品。

这意味着，马克思的劳动价值论把各个时期的总体社会剩余都归结为剩余劳动（未付酬劳动）。

5. 一些比率：

s/v 率 = 剩余劳动（或不支付酬劳的劳动）与必要劳动的比率，
= 剥削率（剩余价值率）。

$s/c + v$ 率 = 利润率。

$c/c + v$ 率 = 资本有机构成。

6. 一个评论

利润率只依赖于 s/v 和 $s/c + v$ ；也就是说，利润率只依赖于剩余劳动（未付酬劳动）与资本有机构成之间的比率。

这一关系之所以成立，是因为：

$$s/c + v = (s/v) \frac{1}{1 - (c/c + v)},$$

该公式所说的是，利润率等于剥削率乘以 1 减资本有机构成率（ $= c/c + v$ ）。

因此，剥削率越大，利润率也就越高；并且，资本有机构成率越大，利润率就越小。

第二讲 马克思关于正当与正义的概念

第1节 马克思的正义观的悖论

1. 让我们从关于马克思之剥削观点的讨论开始。在其劳动价值理论里，剥削的定义是一个纯粹描述性的定义，它是由剩余劳动（或未付酬劳动）与必要劳动之间的比率或 s/v 决定的。但这并不是剥削概念的全部内容。原因在于，我们可以说，和其他任何社会一样，一个公正的社会主义社会需要一种社会剩余，以提供诸如公共健康、教育、福利、环境保护等公共物品。这意味着，人们用于工作的时间，必须要多于他们用于生产获得工资收入的物品所需时间。在任何一个人们愿意生活于其中的社会里，这一点都是如此。因此，尽管剩余劳动与必要劳动之间的比率（ s/v ）被定义为剥削率，而且这只是一个纯粹描述性的定义，但是，剥削的含义肯定比这要丰富得多。可以肯定的是，剥削是一个道德概念，且它潜在地诉诸于某种类型的正义原则。若非如此，它也就不会引起我们如此多的兴趣。

在马克思看来，正是那种使得剩余劳动与必要劳动之间的比率得以发生的制度性背景，才促使这种比率变成了剥削的一种手段。剩余劳动与必要劳动之间的比率是否是剥削性的，取决于导致该比率之出现的基本结构的性质以及那些控制着剩余劳动的人。马克思必须要找到某种方式来判断，该结构是正义的还是非正义的。在下一讲里我将会讨论他关于剥削的如下观点，即当社会的基本结构是建立在资本主义社会中两个主要阶级对可转让的生产性财产的完全不平等之占有的基础之上的时候，剥削就产生了。在资本主义社会中，剩余劳动完全不是由工人阶级以集体的方式——诸如通过他们的民主投票——加以控制的，也不是为了工人阶级的利益而被控制的；而在社会主义社会里，全部的非消费性物品（在社会主义社

会中它取代了资本主义的剩余劳动) 则既由工人阶级以集体的方式加以控制的, 也是为了工人阶级的利益而被控制的。我们必须考察社会的基本结构, 以看清由剩余劳动所生产的物品是如何被使用的。如果它被用于满足工人的公共健康、教育和福利之类的需要, 它也就不再被看做是剩余劳动。^① 336

关键之处在于, 剥削的概念预设了一种正当与正义的观念, 社会的基本结构就是根据这种观念来加以评判的。换言之, 如果预设的不是正当与正义的观念的话, 那么, 某种类型的规范性观点也是必需的。这引发了下述问题: 马克思持有的是何种类型的规范性观点? 对此, 在马克思的学生——不论他们是不是马克思主义者——里面存在着许多争论。例如, 马克思是否把资本主义谴责为不正义的? 有些人认为马克思确实如此, 而另一些人则认为他并不是那么做的。

当然, 双方无疑都认为马克思谴责资本主义。这一点是明显的, 而且遍布在《资本论》一书中。问题在于马克思谴责资本主义时所依据的特定的价值观: 那些价值观是否包括了一种正当与正义的观念, 或者这些价值观是不是通过其他一些价值——比如自由、自我实现和人道——来加以表达的。

2. 我提供的回答是而且在这一问题上我同意诺曼·杰拉斯 [(Norman Geras) 和 G. A. 科亨 (G. A. Cohen) 的观点], 马克思确实把资本主义谴责为不正义的。另一方面他并不认为他自己是在那么做。^② 可以为这个表面上似非而是的悖论提供的解释是, 就马克思关于正义的明确评论而言, 他是从狭窄的角度来理解该观念的, 这表现为两个方面:

(a) 他认为, 作为占主导地位之法律和司法规范的正义是内在于社会与经济秩序的; 并且, 如果运行良好, 这些规范就有助于社会秩序完成其历史使命。

(b) 马克思还认为, 正义不仅与市场中交换有关, 而且还与由市场交换所导致的收入及消费物品的分配有关。从这个角度看, 正义是交换性和

^① 参见图克尔所编《马克思恩格斯读本》(Tucker, *Marx - Engels Reader*, p. 440, from *Capital*, Vol. 3)。

^② 参见诺曼·杰拉斯: “关于马克思与正义的论争” [Norman Geras, “The Controversy about Marx and Justice”, in *Literature of Revolution* (London: Verso), 1986, p. 36]。

分配性的正义，它们都是狭隘意义上的正义。

但是，一旦我们从一种更为宽广的角度——即把正义运用于社会的基本结构及作为背景正义的制度——来思考政治正义的概念，那么，马克思可能就会持有（至少是潜在地持有）某种广义的政治正义概念。如果这被证明是真的，则前面悖论就将可以被消除。如同我说过的那样，他是否具有这样一种政治正义概念，取决于他借以谴责资本主义的那些特定的价值观。

337 3. 我的论述将按以下顺序进行：首先，我将简单勾勒人们提出这一论断——“马克思并不把资本主义谴责为不正义的”——的几条理由。然后，我再简单勾勒人们提出相反论断——马克思确实（至少含蓄地）把资本主义谴责为不正义的——的几条理由。通过列举两方面的理由，我想指出，马克思的思想中包含着这样的观点，即资本主义是不正义的，尽管他对此着墨不多。

随后，我将简要介绍他的完全共产主义社会的观念——这是一个理想范型，他通过这一范型去评判资本主义以及之前的所有社会形态；我想以此方式来弄清楚，那个理想的社会是否包含了某些使得它能够接纳某种政治正义之观念的要素，它是否是一个超越了正义的社会（如果是，那么在何种意义上）。

尽管如此，必须承认的是，这个问题也许没有结论性的答案。马克思并没有非常详尽或者系统化地考虑过该问题。虽然就其天赋和秉性而言，马克思是一个学者，但是，鉴于他的目标，马克思并不相信这种思考是非常重要的。他认为其他事情更为要紧。在这方面他可能有着严重错误，因为他对正当与正义理念的表面上的轻视态度可能会给社会主义带来严重的长期后果。谁又知道呢？不过，暂且把这放到一边；我们要做的是，把他说过的那些话拼合到一起，并问问我们自己，怎样的总体观点才能最好的解释他的思想中那些最重要和得到明确表述的方面，并将它们联系起来。

第2节 作为一种司法概念的正义

1. 我将首先讨论艾伦·伍德（Allen Wood）和其他一些学者的观点。^①

① 艾伦·伍德：《卡尔·马克思》【Allen Wood, *Karl Marx* (London: Routledge, 1981)】。

这个阵营的主要看法基本如下，我随后将给出一些更为具体的说明。

(a) 在《资本论》里，马克思认为，作为等价交换（用劳动力来交换工资）的一种方式，工资关系并不涉及对工人的非正义问题。

(b) 在《哥达纲领批判》里，马克思抨击了关于公平或正义分配的社会主义理念，认为该理念有着严重的错误并且走错了方向。

(c) 马克思认为，正当与正义的规范是内在于特定的生产方式之中的——也就是说，是特定生产方式的本质因素；并且，在这样的意义上，正当与正义的规范与它们运行于其中的特定历史时期有关。

(d) 马克思把道德基本上视为意识形态，并因此将道德归结为社会的上层建筑；当上层建筑随着特定生产方式的历史变化而做出调整时，道德以及正义也将随之改变。 338

(e) 那种认为马克思关注正义的观点，是在从一种关注分配（关注工资水平及收入的差异等）的狭窄的、改良主义的角度来错误地理解他的思想；实际上，他的目标明显是更为基础和更具革命性的，这些目标关注的是私有财产权和工资体系本身的根本变革。

(f) 那种认为马克思关注正义的观点，也偏离了马克思的主要工作的根本方向；他的工作主要是揭示他所认为的、将导致资本主义之终结和瓦解的真实而积极的历史力量。对历史的这种揭示将取代各种各样的道德理由，而后者在马克思看来是理想化的，也是他本人所高度怀疑的。

(g) 此外，马克思认为，由于正义是一种司法价值，因而它在完全的共产主义社会中无法发挥作用；有人认为，马克思把完全的共产主义社会被设想为不存在法律司法制度和国家的社会。

(h) 马克思把完全的共产主义社会构想为一个超越了资源稀缺和社会冲突之状况的社会。资源稀缺和社会冲突恰恰使得正义规范成为必需，而所有的正义规范都追求更高级的分配标准：“各尽所能，按需分配。”^①

(i) 当然，马克思确实谴责资本主义，但他这样做出基于其他价值，诸如自由和自我实现。

2. 现在，我们可以稍微详细地来讨论这第一种类型的观点。例如，伍德认为，马克思并不把资本主义批判为非正义性的，并且，马克思甚至

① 参见《哥达纲领批判》(Critique of the Gotha Programme, I, Tucker, p. 531)。

说资本主义是正义的。^① 伍德对此解释如下：

马克思把正义概念视为一种政治与司法的概念，该观念伴随着政府与社会之间的制度性分离。政府与社会之间的这种制度性分离预设了对于政府的需要，并因此预设了一个统治阶级和一个被统治阶级的存在。只要这样一个政府存在着，剥削（马克思意义的）也就存在着。政治制度和法律制度属于马克思有时所称的上层建筑：这些制度具有一种调节作用，并随着生产方式和生产关系的需要而改变。每一种社会形式、每一种政治组织³³⁹的类型以及与之相关的生产方式，拥有某种与之（作为一种社会制度）相适应的分配正义的观念。当这些制度能够恰当地被调整从而适应作为其基础的生产方式时，它们就能够以一种有效的方式服务于生产方式的运行要求。

因此，对于马克思而言，得到适当调整的上层建筑的制度包括着这样一种正义概念，它能够帮助作为其基础的经济生产方式完成其历史使命。如同历史上的其他生产方式一样，资本主义拥有某种得到适当调整的上层建筑和某种适合于它的正义概念。这种概念就是这样一种概念，它能最好的帮助资本主义完成其历史使命，即以早前的社会形态无法企及的速度积累生产资料。但是随即：“现代的工人……并不是随着工业的进步而上升，而是越来越降到本阶级的生存条件以下。工人变成赤贫者”（《共产党宣言》，图克尔所编版本，第483页）。

因此，资本主义对其历史使命的完成，使完全共产主义社会的到来变得不再久远。实际上，在《共产党宣言》看来，作为资本的人格化，资本家是伟大的历史英雄，他们改变了世界，并为“无产阶级的胜利”和马克思所设想的社会铺平了道路。^②

3. 所以，根据这种观点，资本主义尤其是高级阶段的资本主义——在该时期，它有效地完成了其积累生产资料的历史使命——也就不是非正义的。存在着一种适合于它的正义概念，并且，根据这种正义概念，只要它的规范被人们所遵循，资本主义就是正义的。其他的各种正义概念与资本主义是完全无关的；它们也许能够运用于其他那些存在于以往历史时期

① 伍德：《卡尔·马克思》（Wood, Karl Marx）。

② 参见《共产党宣言》第1节（*Manifesto of the Communist Party, Section I*, Tucker, pp. 473—483）。

或在未来将会存在的经济生产方式，但是，它们并不适用于资本主义的特定历史条件。

由此可见，并不存在具有普遍的可适用性或可以普遍运用于所有社会形态的正义概念。在这一意义上，对马克思来说，也就不存在什么普遍有效的正义原则。一种正义概念是否可以运用于特定的政治和社会制度，取决于从该社会的历史使命来看，那种正义概念是否适应了现存的生产方式。

在《资本论》的第三卷，有一个段落表明了这类观点。马克思写道：

在这里，同吉尔巴特一起说什么自然正义……是毫无意义的。生产当事人之间进行的交易的正义性在于：这些〔交易〕是从作为生产关系作为自然结果产生出来的。这些经济交易作为当事人的意志³⁴⁰〔自愿〕行为，作为他们的共同意志的表示，作为可以由国家强加给立约双方的契约，表现在司法形式上，这些司法形式作为单纯的形式，是不能决定这个内容本身的。它们〔这些司法形式〕只是表示这个内容。这个内容，只要与生产资料相适应，相一致，就是正义的；只要与生产资料相矛盾，就是不正义的。在资本主义生产资料的基础上，奴隶制是不正义的；在商品质量上弄虚作假也是不正义的。（《资本论》第三卷，国际出版社版，第339—340页，第21章。斜体是我加上的。）

这一段落在马克思讨论生息资本的时候。在一个脚注里，马克思引用吉尔巴特在《银行业的历史和原理》（1834年伦敦版）里的话说：“一个借钱为了获取利润的人，应该把利润的一部分给予贷出者，这是一个不言而喻的合乎自然正义的原则。”马克思的回应是，偿付利息并不是一件符合不证自明之自然正义原则的事情。偿付利息是货币市场（这种市场存在于资本主义的框架之中）对资金的供给和需求的自然后果。一笔贷款是一个有效的契约，并且，资本主义的法律体系会使之生效。

4. 上述引用的段落就其自身而言，并不能算做是对于资本主义的正义概念所做的一种解释，但它确实表明了几个论点。首先，马克思在司法的形式——例如一个（有效）契约（比如说达成一笔贷款或商品购买的协议）的司法形式——和这些形式的内容之间做出了区分。同样的司法

形式也许能够在许多不同的法律制度中看到，并可以被广泛运用于不同生产方式的交易之中。我假定，契约之司法形式的内容指的是，例如，那些能够从法律角度来制定并实施的特定契约类型。因此，在资本主义制度下，一项有关奴隶制的契约或奴隶买卖的契约就是无效的，因此，根据资本主义的正义概念，该契约就是不正义的。我还假定，契约之司法形式的内容涵盖了有效协议在其中得以产生的各种条件。所以，在资本主义制度下，为达成协议而进行的坑蒙拐骗就是不正义的，如同其他各种与自由契约不相容的事物一样，这种行为被排除在外。

341 其次，情况看起来似乎是，在某种生产方式中，奴役或者坑蒙拐骗是否是不正义的，取决于奴役和坑蒙拐骗的行为是否是这样一种契约法的内容：这种契约法最适合于现存生产方式。而且能够被有效地调整以帮助现存的生产方式完成其历史使命。我们回想起，资本主义生产方式的这种历史使命就是，迅速地积累（现实）资本，实现技术进步并以创新的方式使用这些技术。

所以，在资本主义制度下，如果契约法的司法内容被调整，以致它能够使资本主义的生产方式最有效地积累资本，那么，契约法的司法形式就是最适于资本主义的。奴隶制就不适合，而且奴隶制也不符合作为一种生产方式的资本主义的要求。根据资本主义的正义概念，作为人身依赖之体系的奴隶制是不正义的。资本主义的一个本质特征在于，它是一种自由竞争的市场（包括雇佣自由劳动力的自由市场）体系。

根据这种推论，有人认为马克思提出了如下观点：竞争性的工资关系（作为资本主义的一个本质特征）不是不正义的，假如工人得到了他们劳动力价值的全部偿付，也就是说，得到了等于工人劳动力的生产和再生产所需要的社会必要劳动时间的价值偿付量。在《资本论》中讨论到劳动契约时，马克思说道：

具有决定意义的，是这个商品〔劳动力〕独特的使用价值，即它不仅是价值的源泉，并且是大于它自身的价值的源泉（斜体为马克思所加）。这就是资本家希望劳动力提供的独特的服务；而且，在这宗交易中，他是按照商品交换的“永恒规律”行事的。事实上，劳动力的卖者，和任何别的商品的卖者一样，实现了劳动力的交换价值并让渡了劳动力的使用价值。……货币所有者支付了劳动力的日价

值，因此，他对劳动力拥有一天的使用权，而劳动力一天的劳动成果也归他所有。劳动力维持一天只费半个工作日，而劳动力却能劳动一整天，因此，劳动力使用一天所创造的价值比货币所有者购买劳动力一天的使用权所支付的价值大一倍。这种情况对买者无疑是一种特别的幸运，但对卖者也绝不是一种伤害。（《资本论》第一卷第7章第2节；亦可参见图克尔所编版本第357—358页）

也就是说，根据适合于资本主义的正义概念，这种交易不是一种伤害 342 或不正义。如同马克思在接下来的几行所说的那样：“等价物换等价物。”由此一来，适合于资本主义制度的正义概念也就得到了满足。付给工人以少于他们劳动力价值的工资将会是不正义的；这是一种比奴役更严重的不正义。那么，情况就可能会是，马克思认为具有自由竞争市场的资本主义制度是完全正义的！或至少不是不正义的。

5. 当然，对作为适合资本主义生产方式之资本主义正义概念的这种理解，并不属于资本主义的正义概念本身。根据这种理解，马克思会认为，正义概念的历史使命是作为资本主义社会之意识形态意识（ideological consciousness）的一部分而发挥作用。就像其自身的表述那样，资本主义的正义概念强调的是自由、平等以及人与人之间的平等权利。自由契约的规制和人身独立的制度正是建立在这些原则之上的。

我将在此后的篇幅里重新讨论意识形态意识的观念，这里只做一下评论，即它常常是一种错误的意识形式，并且具有两种类型：错觉（illusion）或谬误（delusion）。但是，现在说这些还言之过早。

第3节 马克思把资本主义谴责为不正义的

1. 与我们刚才讨论过的观点相反，其他一些论者（诺曼·杰拉斯和G. A. 科亨就位列其中）^①认为，马克思确实认为资本主义制度是不正义的，并且，马克思说过一些准确地包含这一论点的话。因此，他们争辩说，无论马克思本人自知与否，他都具有并且使用了某种正当与正义的

^① 参见科亨对伍德的《卡尔·马克思》的评论（Cohen's review of Wood's *Karl Marx*, in *Mind*, July 1983）。

观念。

这第二种观点的一些主要论点是：

(a) 马克思之坚持认为工资关系是一种交换关系（在其中，等价物交换等价物），乃是源于一种带偏见的、暂时性的观点，即把工资关系看做是资本主义社会的流通体系的一部分。它被一种对生产方式（作为整体）的解释所补充，该解释表明，工资关系根本就不是一种交换关系，而是一种明确的剥削关系：它完全是资本家对未付酬劳动的剥削。

343 (b) 虽然马克思确实反对那些他认为是〔针对资本主义的〕道德主义的无效批评，但他的资本主义理论中，他仍然把剥削说成是错误的和不正义的，他常把剥削称做“抢劫”和“偷窃”。这些表述意味着，资本家正在做的事情是错误的和不正义的。

(c) 根据他在《哥达纲领批判》中的讨论，马克思不仅把按需分配原则排列在资本主义的规范之上，而且还排列在社会主义（共产主义社会的第一个阶段）的按劳分配原则之上。在这么做的时候，马克思实际上假设了一种客观的、非历史性的正义标准，按照这种正义标准，生产方式以及相应的社会形态都可以依据它们接近该客观标准的程度而得到评判。

(d) 马克思对道德相对主义的明确陈述，实际上是对下述事实的述述，即如果关于正义、公平或其他重要价值的原则要想得到实现，那么，某些物质条件事实上是必需的。正义和公平的社会制度预设了某种特定的背景性物质环境；无视这一事实不过是缺乏现实感和理解力的表现。

(e) 一旦我们具有了某种恰当的、视野宽广的正义概念（它涵盖了所有类型的基本权利的分配，并因此包括了财产权和拥有其他基本物质的权利），那么，对分配问题的关注就不是贬义的和改良主义的。这必定会使马克思得出某种革命性的学说，而且绝对不会妨碍他提出这种学说。

(f) 此外，虽然马克思并不认为基于正义概念和其他概念的道德批判就是足够的，但是，道德批判在他的思想中仍占有一席之地，而且始终伴随着他对于历史变革力量的分析。

(g) 总的来看，把权利和正义的概念归结为司法性的概念是过于狭隘的。权利和正义的概念可以独立于强制性的国家制度及其法律体系而加以构思；事实上，当它们被用来评判社会的基本结构及基本的制度安排时，它们就是这样被构思的。

(h) 实际上,“各尽所能,按需分配”的原则就属于这种类型的正义概念。事实上,该原则意在给所有的人都提供自我实现的平等权利,尽管马克思设想,这个原则要在政府及其强制性的法律制度消失以后才会出现。

(i) 最后,根据马克思的适合于完全共产主义社会的原则,在各种价值和原则之间所做的那种人为的区分(关于权利与正义的价值和原则与关于自由与自我实现的价值和原则之间的区分)被证明是完全武断的。³⁴⁴可以说,完全共产主义社会的原则确实赋予了人们自我实现的基本平等权利(如果你喜欢这种表述方式的话)。我们确实可以谈论基本自由的正义分配,就像我们可以谈论任何其他事物的分配一样。如同我们将看到的那样,马克思可能还提出了其他平等权利。

2. 我们对第二种观点的基本要点就说这么多。现在,像之前所做的那样,我将给出一些具体评论。与第一种观点相反,持有第二种观点的论者认为,如果我们仔细考察,(比如说)马克思是如何揭露资本主义社会的外在表象所掩盖的、存在于资本家和工人之间的交换关系的实质的,那么,我们就会清楚地看到,他认为那种关系根本就不是一种交换关系,而只是一种借口——强迫劳动的借口:^①

表现为最初行为的等价物交换,已经变得仅仅在表面上是交换,因为,第一,用来交换劳动力的那部分资本本身只是不付等价物而占有的别人劳动产品的一部分;第二,这部分资本不仅必须由它的生产者[即工人]来补偿,而且在补偿时还要加上新的剩余额。这样一来,资本家和工人之间的交换关系,仅仅成为属于流通过程的一种表面现象,成为一种纯粹的形式……劳动力的不断买卖是形式。其内容则是,资本家总是以不付等价物方式占有别人的已经物化的劳动的一部分,并用它来换取更大量的别人的活劳动。^②

马克思继续说道,这一过程是遵循着资本主义社会的财产法和交换法

① 《资本论》第一卷第24章:“剩余价值转变为资本”【Capital, I, Ch. 24: “The Conversion of Surplus - Value into Capital” (New York: International Publishers, 1967), pp. 583f】。

② 同上 (Ibid, p. 583)。

而持续进行的；它不是对这些法律的违背，而是对它们的运用。在这些法律之下，资本家攫取其他人的未付酬劳动或未付酬劳动的产品成为了一种权利。他说（第 584 页，在同一段落的结尾）：“所有权和劳动的分离，成了似乎是一个以它们的同一性为出发点的规律的必然结果。”对此，他在随后的一个脚注里的评论是，劳动者能够享有其自己的劳动成果的最初原则已经遭遇了“辩证的转变”。这发生在资本主义制度的外在表象之下。

3. 这些话听起来不像是一个正在描述他能够证明和接受为正义的基本制度之体系的人所说的。因此问题成了，马克思是否说过一些话，那些话在正常情况下能够将被人们理解为：他认为资本主义制度是不正义的。这些持有我们正在讨论的这种观点的人坚称，当马克思用抢劫、偷盗和诸如此类的说法来指称资本家对剩余价值的攫取时，他就是在认为资本主义制度是不正义的。他们认为，马克思的这种说法意味着，资本家没有权利去攫取剩余价值，因而资本家的这种行为是错误和不正义的。我们可以换一种说法，即，不正义的不是资本家，而是资本主义制度本身。

因此，马克思在一个地方把剩余劳动产品称做“资本家阶级每年从工人阶级那里攫取的贡品”之后，继续说道：“即使资本家用贡品的一部分以十足的价格来购买额外的劳动力，就是说，用等价物交换等价物，但是，那仍然不过是征服者的老把戏：用从被征服者那里掠夺来的货币去购买被征服者的商品。”^①

这不是一个孤立的段落。还有许多其他的段落，例如，马克思把每年的剩余产品称做是“从英国工人那里以不支付等价物的方式窃取来的”。他说“资本家的每一次收获都是掠夺技艺的一次进步，不仅抢劫工人，而且也抢劫土地”。他把未来对资本家财产权的废除称做“对少数掠夺者的剥夺”。^②除此之外还有许多其他类似的段落。

在其他一些地方，马克思说，工人可能显得好像是自愿加入劳动契约

① 杰拉斯：《革命文献》【Geras, *Literature of Revolution*, p. 17, quoting from *Capital* Vol. I (Penguin edition), p. 728】。在《资本论》第一卷中还有许多类似的段落。比如第一卷：第 638 页、第 728 页、第 743 页、第 761 页、第 874 页、第 875 页、第 885 页、第 889 页、第 895 页、第 930 页。《资本论》第二卷：第 31 页。《1857—1858 年经济学手稿》，第 705 页。

② 杰拉斯：《革命文献》（Geras, *Literature of Revolution*, p. 17）。

的；劳动力买卖循环领域显得好像是“天赋人权的真正乐园……那里占统治地位的是自由、平等、财产权和边沁”（《资本论》第一卷，国际出版社版本第176页；图克尔所编版本第343页）。但是，真实情况再一次是与之不同的：自由的工人做出了一种自愿的决定，也就是说，工人“在社会条件的逼迫下，[按照自己的日常生活资料的价格]出卖自己一生的全部能动时间，出卖自己的劳动能力本身”（图克尔所编版本第376³⁴⁶页）。再一次地，“资本……从直接生产者或工人身上榨取一定量的剩余劳动，这种剩余劳动是资本未付等价物而得到的，并且按它的本质来说，总是强制劳动，尽管它看起来非常像是自由协商同意的结果”（《资本论》第三卷，图克尔所编版本第440页）。

在我们正在考察的这种观点看来，既然马克思并不认为，根据资本主义的正义观念，资本家劫掠了工人，那么，他的意思必定是，资本家是在其他含义上劫掠了工人。不仅如此，由于马克思以非常相似的方式谴责奴隶制和封建主义，则这里所说的“其他含义”基本上指的就是被普遍认同的正义观念。也就是说，该含义必须是这样一种意义上的正义概念：该正义概念适用绝大部分（即使不是全部）社会形态，并且，在这个意义上，它不是相对主义的。

因此，那些认为马克思确实把资本主义谴责为不正义的人（如 G. A. 科亨）认识到了这一点：既然马克思并不认为，根据适合于资本主义的正义观念，资本家们偷盗或劫掠了工人，那么，马克思的意思肯定就是，资本家是在其他的、非资本主义正义观念的意义上偷盗或劫掠了工人：因为，偷盗或劫掠就是夺走从公正意义上说本来属于别人的事物，因此是在以不正义的方式在行动。任何一种建立在偷盗基础上的经济制度都必须被看做是一种不正义的制度（根据科亨的观点）。

第4节 与边际生产力分配理论的关系

1. 我认为诺曼·杰拉斯和 G. A. 科亨等人的观点是正确的。我接下来将试图阐述这种观点的一种特殊形式。这样做的一种方式以及描绘马克思的劳动价值论之目的的一种方式，就是去推测马克思将会如何回应边际生产力分配理论（marginal productivity theory of distribution）。可以肯定的是，虽然边际生产力分配理论是在马克思死后（1883年以后）才得到发

展的，他不可能知道该理论，然而，根据他的许多言论，他肯定已经非常清楚地思考过该理论。

347 边际生产力分配理论有时被用于论证，在自由竞争的条件下，资本主义制度下的财富和收入的分配是公正的。这样一个我们现如今已经很少见到的论点^①，在19世纪晚期——就在边际生产力理论被新古典经济学家提出来之不久——却并不是不常见的。他们把边际效用和边际生产率的观念引入价格理论之中。大致地说来，边际生产力分配理论的观点是，生产的各个要素——劳动、土地和资本——在生产社会总产品的过程中都做出了各自的贡献。依据按贡献进行分配的原则，那些贡献了土地和资本的人们应当和劳动者一起公共分享总产品的分配——这是公正的。亚当·斯密说道：“地租可以被看做是地主租借给农民使用的产物的那些自然力量的产物……它〔地租〕是扣除所有的人力劳作后剩下的自然的劳作”。^②马克思对此的回应事实上是：既然自然母亲没有收取她的那部分份额，那么，土地所有者就代替她来收取。

2. 马克思说过如下的话（《资本论》第三卷，国际出版社版第824页）：“这些生产资料就其本身来说天然就是资本，资本则不外是些这种生产资料的纯粹‘经济学名称’；同样，土地就其本身来说也天然若是若干土地所有者所垄断的土地。正像在资本和资本家——他事实上不外是人格化的资本——那里，产品会成为生产者面前的独立力量一样，在土地所有者身上，土地也人格化了，也会用后退站立起来，并且作为独立的力量，要求在它帮助下生产出来的产品中占有自己的一份；所以，不是土地得到了产品中归土地所有的那一部分，以便用来恢复和提高自己的生产率，而是土地所有者得到了这个产品的一部分，以便用来高价售卖和挥霍浪费。”

当然，最后一句话里的“高价售卖和挥霍浪费”是个让读者的注意力转移的修辞说法，如同马克思的轻蔑措辞所经常做的那样，它们模糊了马克思的主要论点。这一观点的意思并不是在说，土地所有者就是一个挥

① 这一部分的讲稿写于20世纪80年代早期，当时，关于分配正义问题的政治讨论和学术讨论背后的理论预设，与它们在今天的情况有很大的差异。——编者注。

② 亚当·斯密：《国富论》【Adam Smith, *Wealth of Nations* (New York: Random House, 1937), Bk II, Ch. V, pp. 344f】。

金如土和过着一种懒散而奢侈生活的人；因为许多土地所有者是勤恳的，照顾着他们的土地。（可以回想一下托尔斯泰所著《安娜卡列尼娜》中的康斯坦丁·列文）相反，马克思的观点在于，土地所有者仅仅是凭借作为一个所有者的身份而获取一定的回报；也就是说，土地所有者从土地中获取了与土地边际生产力相符的一定量的地租：比如说，种植谷物的生产者以他认为是物有所值的租金租用了一定单位的土地。马克思并不是在谈论一个土地所有者因对土地的管理而获取的回报，事实上，资本家和土地所有者所获得的作为管理工资的收入并不算作是对于剩余价值的剥夺。 348

那些可以被算做是剩余价值的，乃是资本家或土地所有者所获得的超过管理工资的那部分收入——也就是说，剩余价值是他们作为市场所需求的稀缺生产资料之所有者而获取的收入。在马克思看来，恰恰是资本主义的社会制度，赋予了某些阶级以生产资料拥有者的关键地位，这使得他们可以要求以利润、利息和租金的形式表现出来的回报。

请注意，当马克思在说到土地成为“人格化的土地所有者”时，这一或多或少具有神秘色彩的说法所指涉的事实是，作为拥有土地所有权的经济主体，土地所有者进入市场以获取对于土地的使用的报酬。具有各种类型经济主体（他们已持续存在很长时间）的市场制度，使得各种类型的报酬——利润、利息、租金，以及工资——显得完全是天经地义的，而且，从远古时代以来就一直如此的。

3. 让我们来看看在《资本论》第三卷第48章（“三位一体公式”）（国际出版社版第830页）中的一个较长的段落（倒数第三段）：

在资本—利润（或者，更好的形式是资本—利息），土地—地租，劳动—工资中，在这个表示价值和一般财富的各个组成部分同财富的各种源泉的联系的三位一体中，我们看到了资本主义生产方式的神秘化，社会关系的物化，物质生产关系和它的历史及社会规定性的直接融合。这是一个着了魔的、颠倒的、倒立着的世界……另一方面，实际的生产当事人对资本—利息，土地—地租，劳动—工资这些异化的不合理的形式，感到很自在，这也同样是自然的事情，因为他们就是在这些假象的形式中活动的，他们每天都要和这些形式打交道……这个公式〔三位一体的公式〕……是符合统治阶级的利益的，因为它宣布统治阶级的收入源泉具有自然的必然性和永恒的合理性，

并把这个观点推崇为教条。

在该段落之前的部分，马克思曾指出，三位一体公式呈现出“一种既整齐对称又不一致的特征”（《资本论》第三卷国际出版社版第 824 349 页）。我相信他这么说的意思是，三位一体公式把资本、土地和劳动呈现为生产过程中的三个平等的参与者；并且，作为平等的参与者，各自都应该根据其贡献而对社会总产品分享相应的份额。三位一体公式把生产的三个要素平等化了——它以统一而对称的方式来呈现它们。而三位一体公式之所以是内在不一致的，乃是由于，如同我们看到的那样，在马克思的劳动价值理论那里，劳动被看做是生产过程中的一个特殊要素。从社会的角度看，生产过程的总产出应归功于过往的和当前的劳动。资本主义制度的表面现象掩盖了对于剩余劳动的剥削，掩盖了剩余劳动转换为利润、利息和租金的过程。^①

重要的是要记住，马克思并不是在说，在资本主义的高级阶段（那个时候资本主义正在履行其历史使命），关于获取利润、利息和租金是正义的这个普遍信念是一种欺骗的结果；也就是说，这种信念不是一群人躲在幕后对公众的信念进行巧妙操纵的结果——他们这样做的目的是为了能够从他人的虚假信念中谋取利益。相反，马克思的观点在于，鉴于经济主体在作为人身独立体系的资本主义制度中的处境，关于获取利润、利息和租金是正义的这一信念之广为流行是完全自然的。这种信念，是适合于资本主义生产方式之要求的资本主义正义概念的一个部分。它是资本主义社会的意识形态（虚假的）意识的重要特征，并且被工人和资本家所共同

① 马克思在《资本论》第三卷的第 48 章第 3 部分【Capital, Vol. III, Ch. 48, part III, p. 825. (New York: International Publishers, 1967), 亦可参见戴维·麦克莱伦主编《著作选》[*Selected Writings*, ed., David McLellan (Oxford: Oxford University Press, 1977), p. 501]】中说道，“土地作为劳动的原始活动场所所起的那份作用……以及生产出来的生产资料（工具、原料，等等）在一般生产过程中所起的那份作用，似乎必然表现在它们作为资本和土地所有权各自应得的份额上，也就是表现在它们的社会代表在利润（利息）和地租的形式上应得的份额上，同样，工人的劳动在生产过程中所起的作用，会以工资的形式表现在工人应得的份额上。因此地租、利润、工资，好像是由土地、生产出来的生产资料和劳动在简单劳动过程中所起的作用产生的；甚至我们把这个劳动过程看做只是人和自然之间发生的过程，并把一切历史规定性都撇开不说，也是这样”【麦克莱伦主编《著作选》(McLellan, *Selected Writings*, p. 501)】。

持有。现在，由于资本主义已经完成其历史使命，因此，这种信念正是马克思的《资本论》希望破除的幻象。

第5节 价格的配置功能与分配功能

350

1. 为了进一步澄清马克思的观点，并解释清楚他的隐含的正义观到底是什么样的，让我们把价格的配置功能（allocative role）和分配功能（distributive role）区分开来。^① 价格的配置功能关注的是把价格用于实现经济效率，也就是说，把稀缺资源和生产要素引导到那些能生产出最多社会利益的雇佣者那里。价格的分配功能则是把收入——作为个人对生产的贡献的回报——分配给个人。

现在，就社会主义制度而言，确定一种利息率是完全合理的——比如说，通过建立起一个货币市场，以便由工人管理的公司能够在其中借到资本扩展所需的资金。这种利息率将把收益配置给不同的投资项目，并且将为资本和稀缺资源（诸如土地和矿产）的使用的租金计算提供依据。事实上，从社会的角度看，如果这些生产资料要想以最好的方式得到使用，那么，价格的这种配置功能是必须要得到实现的。因为就算这些资源是不通过人类劳动而从天上凭空掉下来的，它们也仍然是生产性的，如同马克思看到并断言的那样。当这些资源和其他生产要素结合在一起时，就会导致更大的产出。

这并不意味着，必定存在着这样一些人，他们把这些资源的估价货币等价物当做个人收入来获取。相反，在社会主义制度中，会计价格（accounting price）是用于拟定富于效率的经济活动计划的经济指标。除了用于标记各类劳动（精神劳动和体力劳动）的价值，在社会主义社会中，价格并不对应于支付给个人的收入。被估算的自然资源和集体财产的价格并不具有分配功能。在资本主义社会中，这些价格确实具有分配功能，并且，这种功能正是我所说的纯粹所有权的特征。在价格的这两种功能之间的这一区分，表明了在下述两方面之间进行区分所具有的重要性，即把市场用于组织有效率的经济活动，和把市场当做一种私人财产制度，在其中，资源的价值成为了资源所有者的个人收入。后一种用法表明，私

^① 参见罗尔斯《正义论》第42节（Rawls, *A Theory of Justice*, §42）。

人财产权是剥削的基础。

351 2. 人们可能会以如下方式来思考马克思劳动价值论的要点。让我们来看看针对马克思观点的这种反对意见：正如马克思把总产出归结为劳动那样，我们也可以（如果我们愿意的话）把总产出归结为资本或土地，并得出结论说，资本或土地被剥削了。^① 在这个例子里，不管是土地还是资本，它们都生产出了比再生产它们自身所需物品更多的东西，并由此产生了一种剩余。如果作为生产资料的资本、土地和劳动被看做是完全对称的，那么，我们确实就可以得出这样的结论。马克思会把这看做是一种形式上的转换把戏：如同我说过的那样，他的观点是，资本、土地位于一个阵营之中，劳动位于另一边，它们不能被看做是对称的。

相反，他认为，人的劳动是生产的唯一要素；从社会的角度看，这才是与考虑经济制度的正义性有关的因素。如果来看问题的话，那么，作为纯粹所有权之回报的纯利润、利息和地租都应该归结为劳动。这些回报应当被看做是用于购买剩余劳动产品的费用，并且，它们的数量等于劳动制造的总体价值减去劳动自身所消耗的价值。

因此，我认为马克思想说的是，如果我们从更为宽广的视野来看待历史上存在过和将会出现的各种生产方式，那么，我们肯定会承认，资本和土地是生产性的。但是，从一种社会成员的观点来看（就像他们对这些生产方式的思考那样），唯一相关的社会资源是他们的联合劳动。他们关注的是，社会制度 and 经济制度可以如何被组织，以便他们可以通过一种公平的方式去相互合作，并结合自然力量，在作为一个整体的社会的决定之下，更为有效率地使用他们的联合劳动。我认为这一理念构成了马克思关于自由工人的联合体社会之构想的基础。在《资本论》第一卷第一章第四节（图克尔所编版本第 327 页），马克思说道：“只有当以物质生产过程为基础的社会生活过程，被视为自由结合的人的产物，并且由他们根据既定的计划有意识地加以控制的时候，它的神秘的面纱才会被揭去。但是，这需要社会具备一定的物质基础或一系列生存条件，而它们本身又是长期的、痛苦的历史发展的自然产物。”

① 参见“商品剥削的普遍原理”（Generalized Commodity Exploitation Theorem），该原理在约翰·罗默的《价值、剥削与阶级》【John Roemer's *Value, Exploitation, and Class* (New York: Horwood, 1986), in § 3: 2】一书中得到证明。

3. 我相信，马克思认为以下观点是理所当然的，即人们的联合劳动是唯一相关的社会资源。对他而言，这一基本观点是显而易见的；并且，³⁵²对他而言，劳动价值论的基本理念也同样是显而易见的。一种声称资本或土地被剥削的资本价值论或土地价值论是轻率的。一个社会确实具有并控制着某些生产性的自然资源；但是，从处于社会关系中的社会成员的角度看，他们作为人所拥有的相关资源只是他们的劳动，以及，他们如何能够最好的使用他们的劳动——按照一种通过公开和民主的方式做出的计划。我们将在下一讲讨论这一点。

因此，马克思认为，基于正义，所有的社会成员都平等地拥有权利去完全地获得和使用社会的生产资料和自然资源。基本的问题在于，这些生产资料将如何被有效地使用，工作将如何被分摊，商品将如何被生产，等等。因此，对马克思来说，财产所有权的纯经济租金是不公正的，因为它实际上剥夺了社会成员获得和使用生产资料和自然资源的正当权益；而且，任何制度性地设置了这种租金的制度都是一种剥削与支配的制度。这就是他为什么要用抢劫、盗用和偷窃来描述资本家对剩余劳动产品的侵吞行为的原因所在。

4. 我们已经看到，在《资本论》中，马克思并不否认，作为一种经济和社会生产方式，资本主义履行着某种根本的历史使命。这就是资本主义在积累生产资料和使未来的共产主义社会成为可能方面所发挥的重要作用。那是作为剥削与支配体系的资本主义制度所发挥的历史作用。《资本论》的一个目的就在于解释这一历史使命，并描述这一使命被履行的历史过程。

但是，在马克思的时代，资本主义已经履行了其历史使命，因此，马克思的《资本论》的另外一个目的在于加快它的灭亡。马克思认为，一旦我们理解了资本主义是如何运作的，我们就会承认，它是一种剥削制度——在其中，劳动者被迫毫无报酬地工作一段时间（未付酬劳动）。我们将把它视为一种建立在被掩盖的盗窃行为之基础上的制度。他假定，我们都会潜在地接受下述基本理念，即劳动才是唯一相关的社会资源，因为，作为一个社会，我们大家都要面对自然。他还假定，我们所有的人都应公平地分担社会的工作，并且，应当拥有获得和使用社会之生产资料和自然资源的平等权利。这就是他为什么拒绝承认私有财产（作为生产资料）具有合法的分配功能的原因，因为私有财产的那种分配功能与基本

的正义不相符。

353 最后，我想提醒大家注意，我并未对这一问题——马克思关于资本主义之正义和不正义的各种观点之间是否是一致的——发表评论。我们能说，马克思关于资本主义不是不公正的这一观点的基础，与他对作为强迫劳动和隐蔽偷窃制度的资本主义的描述是一致的吗？这一理论基础与他的这一理念——从社会的角度看人的劳动是生产的唯一相关要素，而且，所有社会成员都拥有获得和使用社会之生产资料和自然资源的平等权利——是一致的吗？我认为，马克思关于正义的各种理念可以这样来理解，以至它们是相互一致的；下一讲我将从对这一问题的讨论开始。

第三讲 马克思的理想：作为自由生产者联合体的社会

354

第1节 马克思关于正义的各种理念是相互一致的吗？

1. 在上一讲座里，我讨论了三个问题：

(a) 在一些段落中，马克思似乎在说资本主义制度是正义的，或至少不是不正义的。

(b) 在一些段落中，马克思说道，一些事情表明了资本主义制度是不正义的，如他把对剩余价值的侵吞表述为“强制劳动”、“偷盗”和“劫掠”。

(c) 马克思对边际生产力分配理论（如果他知道该理论的话）将会说的是，该理论是在为资本主义制度下的分配之合理性进行辩护；我猜想，马克思会继而认为：

(i) 从社会的角度（即我们的角度：作为自由联合之生产者的社会成员的角度）看，社会中的总体人类劳动是生产的唯一相关要素。并且：

(ii) 社会所有成员——所有自由联合的生产者——都拥有获得和使用社会的生产资料和自然资源的平等权利。

2. 虽然马克思对于正义所做出的各种说法可能显得是矛盾的，然而，我认为它们可以按照如下方式被解读为是一致的：

(a) 在某些段落中，马克思似乎认为资本主义是正义的（根据适合于资本主义之历史发展阶段的正义观念）；我们可以说，他在这些段落中所描述的是资本主义社会的意识形态意识，是由资本主义社会秩序的法律体系所表达出来的司法意义上的正义观念。当马克思说某种特定的司法意义上的正义概念适合于资本主义，而且已基本适应了资本主义的运行要求时，他的意思并不是在赞同这种正义概念。他是在评论适合于资本主义的司法意义上的正义概念：这种正义概念是如何运作的，它的社会功能是什

355

么，以及它是如何塑造被资本家和工人共同持有的正义观念的。

(b) 如果我们对马克思关于司法意义上之正义概念的观点的这种解读是正确的，那么，他关于正义的各种观点就是一致的。我们完全可以说，在用“强制劳动”、“偷盗”和“劫掠”这类术语来描述资本家对于剩余价值的侵吞时，马克思是在表达他自己的某些信念。他暗示了资本家的这种侵吞是不正义的，但是他并没有充分地表达他的这一观点，并且，他自己可能并没有意识到他的这种观点的充分含意。

(c) 马克思认为，从社会的角度看，人的劳动是生产的唯一相关要素，他还声称，社会所有成员都拥有获得和使用社会的生产资料和自然资源的平等权利；关于他的这些观点，我们可以做出如下解释：

(i) 这是这样一种正义观念，它为马克思把资本家对剩余劳动的侵吞描述成偷盗和劫掠等提供了基础，因为，生产资料的私有财产权侵犯了那种平等权利。不仅如此，

(ii) 在下述意义上，这种正义观念是不受历史条件限制的：司法意义上的不同的正义观念在远古时代适合于奴隶社会，或在中世纪适合于封建制社会，或者在现代适合于资本主义。这些正义观念都受各自的历史条件的限制，并且仅仅在它们各自特定的历史时期是适用的。根据他的这种[不受历史条件限制的]正义观点，马克思谴责了所有的这些生产方式以及它们相连的司法意义上的正义观念。人的劳动是生产的唯一相关要素；这一理念在任何时代都是正确的，因此，他拒斥史前时期的所有社会形态^①，因为根据这一标准，它们基本上都是不正义的。

(iii) 在所有这些历史条件下，一个自由生产者的联合体的社会是不可能实现的，而且，这种理想社会必须要等到资本主义积累了充足的生产资料记忆与之相伴的技术知识之后才能实现；这一事实并没有使关于这样一种社会的理想变成相对主义的理念。它仅仅意味着，马克思自己的政治
356 正义观念以及与之相关的理想，只能在特定的条件下才能得到充分实现；但这对所有的观念和理想来说都是如此。

(iv) 与[马克思的正义观念]形成鲜明对比的是，适合于奴隶制、

^① 马克思把资本主义制度（生产者与生产资料相分离）之前的历史阶段都称做“资本主义的史前阶段”【《资本论》第一卷（*Capital*, Vol. I, Tucker, pp. 714f）】，把他所期望的自由生产者联合体社会之前的所有历史时期全都称为“史前时期”。

封建主义和资本主义的司法意义上的正义观念从来都不是合理的。相反，它们仅仅服务于特定历史时期某种具有重要历史价值和工具价值的目的。从好的方面说，那些适应其历史发展阶段之生产方式的社会，可以被原谅或从轻指控，但仅仅是基于下述理由，即它们是通往（处于史前历史之终端的）自由生产者之联合体社会的必经阶段。

第2节 马克思为什么没有明确地讨论正义的理念

1. 尽管如此，令人困惑的是，如果马克思关于正义的各种观点是协调一致的，那么，他为什么不对它们展开充分的讨论，至少也要消除他的信念中的一些歧义之处。当然，如同我曾经说过的那样，马克思似乎从未系统地考虑过正义问题，他把许多其他问题视为更紧迫的问题。但是，他之没有系统地思考正义问题，似乎另有原因。我这里将讨论其中的几点。

（a）一个理由是，他反对乌托邦社会主义者。这与马克思的如下说法有关：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界”（《关于费尔巴哈的提纲》第十一条，图克尔所编版本第145页；斜体系马克思本人所加）。这也与下面这一点有关：马克思在《资本论》中致力于揭示资本主义的“运行规律”，弄清楚资本主义究竟是如何运行的，以便当历史条件成熟的时候，我们能够知道如何以一种现实的、有准备的方式去行动。

（b）马克思没有讨论他的各种正义观念的第二个原因在于，他反对改良主义，以及那种关注狭义的分配正义问题的倾向（也就是说，关注收入和财富的分配以及提高工资的倾向）。当然，马克思本人并不反对提高工人的工资，而且他还鼓励工人继续与资本家抗争以提高工资待遇。但是，他认为，工人们应当把提高工资的斗争视为他们推进社会的经济重建之努力的一个部分。他于1865年在伦敦给“第一国际总委员会”所做的演讲里说道：“他们〔工人们〕应当摒弃‘做一天公平的工作，得一天公平的工资’这种保守的格言，而要在自己的旗帜上写上革命的口号：‘消灭工资制度’。”^①

^① 马克思，《价值、价格与利润》【Marx, *Value, Price and Profit* (New York: International Publishers, 1935), Ch. XIV, p. 61 (从第5段起至页末)】。

(c) 马克思认为,乌托邦社会主义者代表了工人阶级实现他们目标之最初尝试。工人阶级的不发达的条件,以及他们的解放所需的经济环境的缺乏,使得乌托邦社会主义者不可能发展出一套关于成功实现这些目标所需之条件的现实主义的理论观念。相反,乌托邦社会主义的这些思想家认为,存在着一些新的建立在某种未来观念之上的社会科学,这些新社会科学将使得他们能够通过自上而下的个人介入或道德说服而创造出解放所必需的条件来。乌托邦社会主义者并不把工人阶级视为解放自己的主体,就像马克思认为工人阶级必须要解放自己那样。相反,乌托邦社会主义者把工人阶级仅仅视为遭受苦难最多的阶级。与马克思的观点不同,他们并不把工人阶级看做是政治上积极的而且是被其社会与阶级处境的迫切需要所推动着的阶级。

(d) 一个进一步的观点是这样的:以乌托邦社会主义者为代表的早期社会主义思想的特征是,思想的混乱无序和多样化的未来理想社会观念。由于早期社会主义的这些学说具有浓厚的个人色彩和非历史性的性质,因而出现思想的这种混乱状态完全是很自然的。它们毕竟只是关于某个想象的未来的蓝图,而不是基于对现存政治和经济条件所做的现实主义的理论分析得出的结论。马克思认为,这些蓝图的拟定忽视了他所说的“资本主义的运行规律”,这些规律在恰当的时候会创造出彻底消灭阶级所必需的条件。在马克思看来,在乌托邦社会主义者那里发现的关于未来社会的无政府主义观念,只能通过准确地理解现存的环境及未来社会的可能性来加以克服:这样一种正确的理解将使我们明白应该做些什么。^①

(e) 马克思对乌托邦社会主义者的另一个反对意见是,在他看来,他们过于迷恋于他们自己的具有浓厚个人色彩的未来社会观念;由于他们认为他们能够居高临下地把这些观念强加给社会,或通过道德劝导灌输给社会,因而他们相信,阶级斗争和革命行动是不必要的。他们诉诸于“人性”,认为人性是比阶级更为深刻、更为基础的因素。鉴于这一原因,马克思认为乌托邦社会主义者无法理解资本主义的阶级基础,也无法理解变革资本主义的艰难性。从马克思的立场来看,乌托邦社会主义者在下述意义上是一群反动分子:他们的教条导致他们反对解放的唯一现实道路

^① 引自马克思《著作选》【Marx, *Selected Writings*, ed. David McLellan, 2nd ed., p. 149 (Oxford: Oxford University Press, 2000)】,原出自《神圣家族》(*Holy Family*)。

(即革命斗争)，反对把工人阶级作为政治力量组织起来。

因此，马克思相信，乌托邦社会主义者走上了与正确道路相反的歧途；这条正确的道路就是（正如马克思在一篇较早文章里提出的那样）：“我们是从世界本身的原理中为世界阐发新原理。我们并不向世界说：‘停止斗争吧，你的全部斗争都是无谓之举。我们将向你们喊出斗争的真实口号。’（相反）我们只向世界说明，它正在为什么而奋斗；而意识则是世界必须获得的某种东西，不管世界愿意与否。”^① 所以，马克思的（明确）目的，也就在于向世界（即作为正在发展壮大之积极政治力量的无产阶级）表明，它正在为什么而奋斗，而不是应该为什么而奋斗。马克思实现这一目标的方式是：向工人阶级解释，在当前历史情况下他们自身的经验和行动的意义。他希望阐明的是，无产阶级必须要承担其解放自己的责任。因此，《资本论》的目的之一，就是详尽说明作为一种社会制度的资本主义的运行规律，以便使得无产阶级对于自身当时处境和历史使命的理解能够建立在现实主义的和科学的基础之上，这与教条主义空想家所提出的个人化的和道德化的未来社会观念是相反的。

(f) 我的最后一点评论是，马克思对关于道德理想（特别是关于正义、自由、平等和友爱的道德理想）的纯粹说教持怀疑态度。他怀疑那些基于虚假的理想主义的理由而支持社会主义的人。他认为，即使从这些理想的角度来看，基于这些理想而对资本主义所做的批判也很可能是非历史的，而且会误解推进社会主义事业所必需的经济条件。例如，我们很可能认为，分配领域的正义或多或少是独立于生产关系的。这导致我们在追求正义时，仅仅去寻求那些对分配正义做出了最好解释的理论作为我们的指导思想。但是，分配并不是独立于生产关系的，而马克思认为生产关系恰恰是基础性的。^②

马克思还认为，除了许多个别例外，总的说来，（在一个被分裂为不同阶级的社会中）阶级利益的纽带是非常强大的。除非我们实际上参与

① 图克尔编《马克思恩格斯读本》(Tucker, *Marx - Engels Reader*, 2nd ed., pp. 14f, "Letter to Arnold Ruge", Deutsch - Franzosischer, 1844); 另见马克思《著作选》【Mars, *Selected Writings*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), ed. McLellan, 2nd ed., pp. 44—45】。

② 关于这一点，参见《哥达纲领批判》第1节 (Section 1 of the Critique of the Gotha Program)。

到工人阶级中去，加入到工人阶级的斗争中去并与他们同甘共苦，否则，我们就不是那个阶级的可靠盟友。一般来说，仅仅基于对正当和正义的考虑很难使我们真正成为工人阶级的盟友。在马克思看来，我们通常都是被我们的那些更为根本的需要所推动的，并且，在阶级社会中，这些需要主要是由我们的阶级地位所决定的。认识不到这一点无异于自欺欺人。

总之，马克思有可能是因为许多原因而没有充分论述这一点：资本主义是不正义的。但是，这些理由都不能阻止他持有某些正义理念，也不能阻止他依据自己的思想严肃地提出这样的观点：资本主义是不正义的。

第3节 意识形态意识的消失

1. 我现在要讨论的是，在《哥达纲领批判》中，马克思所思考的共产主义的第一个阶段是什么样的，随后，我将讨论完全共产主义社会的第二阶段的几个相关问题。我使用“生产者自由联合的社会”这一名称来指称马克思的理想社会，这个名称也是他在《资本论》里经常用到的。我们如何简单地描述这个理想社会呢？

也许可以用这种方式来描述：生产者自由联合的社会由两个阶段组成：社会主义的阶段和完全共产主义的阶段。每个阶段都符合下述两个方面的必要条件；我将会更为详细地讨论每一个方面的条件。

首先，生产者自由联合的社会是这样一个社会，在其中，意识形态意识（ideological consciousness）都消失了。社会中的成员都理解他们的社会，且不会用虚假的观念来理解该社会的运行机制。不仅如此，由于意识形态意识已经消失，社会成员对他们在社会中的角色不会产生错觉，他们也不需要这种错觉。

其次，生产者自由联合的社会是这样一个社会，在其中，既没有异化，也没有剥削。

人们可能会质疑，第一个阶段——社会主义——是否能够充分地满足这些条件。就我们在此处的有限目的而言，我假定社会主义满足了这些条件。

2. 我将从第一方面的条件开始。对于马克思而言，意识形态意识是
360 一种特定类型的虚假意识（false consciousness）。拥有马克思意义上的意识形态，并不仅仅是拥有一种哲学或一套关于政治原则和价值的理论体

系，就像我们今天对“意识形态”这一术语所经常使用的那样。不幸的是，这一术语已经被滥用了，失去了马克思所给予它的原初的确定含义。对马克思来说，意识形态不仅仅是虚假的，而且它的这种虚假性在维系作为某种社会制度的社会形态方面还发挥着某种特定的社会功能或心理功能。

在马克思看来，存在着两种类型的意识形态意识：假象（*illusion*）与错觉（*delusion*）。在下述意义上假象是真实在：即使拥有完全正常的知觉能力和推理能力，我们也会被事物的外在表象所欺骗。同样，我们会被制度的外在表象欺骗，看不到外在表象之下真实发生的事情。一个人的信念是虚假的，是因为他被那个信念的外表欺骗，而该信念实际上是骗人的。这些例子都类似于视觉上的假象。

在《资本论》第一卷第一章第四节的部分，通过关注商品的相对价格以及价格与对象之间的关系，马克思用很长的篇幅讨论了我们是无法看到下述事实的重要性的：商品乃是由人类劳动所制造的，而且，商品的价格表达的是一种介于生产者之间的社会关系。一个更明确且更简单的例子是马克思关于工资体系的说法，他认为工资体系掩盖了必要劳动与剩余劳动之间的比率，这与在封建主义制度下佃农的剩余劳动是公之于众的截然相反（《资本论》第一卷，图克尔所编版本，第365页）。这种工资体系本身不会告诉工人，哪些工资是支付给必要劳动的，哪些又是支付给剩余劳动的。工人们可能完全意识不到这二者之间的差别。^①

部分由于这些假象的原因，马克思认为，我们需要一种经济学理论——尤其是劳动价值论——以便能够揭穿资本主义制度的误导人的和欺骗性的外表。他说道：“如果事物的表现形式和事物的本质会直接合而为一，一切科学就都成为多余的了”（《资本论》第三卷第四十八章，第三节，纽约：国际出版社，1967年版，第817页）。

在生产者自由联合的社会里，政治和经济领域中的事物，其外在表象形式和本质就的确是合二为一的。这是由于在那样的社会里，经济活动是按照一种根据民主程序而由人们共同决定的经济计划来进行的。我稍后将

① 对此的计算，参见邓肯·福利的《理解资本论：马克思的经济学理论》【Duncan Foley, *Understanding Capital: Marx's Economic Theory* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), p. 46】。

回到这一点上来。

- 361 3. 意识形态意识的另一种类型是错觉。和假象相似，错觉也包含了虚假的信念；但是，错觉还可能包括虚假的或非理性的价值观。它们是这样一些价值观，如果我们能够充分意识到我们为什么会持有它们，如果不是由于某些特定的心理需求（这些心理需求控制着我们，使我们屈服于我们的社会地位和社会角色所特有的某些特定压力），那么，我们就不会再接受它们。

如同众所周知的那样，马克思认为，宗教是这种意义上的意识形态意识的一种形式。但是，马克思认为，像费尔巴哈和青年黑格尔派那样去批判宗教（即主张宗教异化是对虚幻世界中的幻想满足的病态依恋）是毫无意义的。费尔巴哈的宗教心理学有许多部分都是正确的，然而，向大众解释这种宗教心理学却无助于大众去克服他们的宗教。

马克思认为这种批判毫无意义的原因在于，费尔巴哈的解释所指涉的那些心理需求依赖于现存的社会条件。宗教是人们对于他们的阶级地位和社会角色的心理调节的一部分。除非社会条件发生了改变，以致在一个生产者自由联合的社会里，人们的真实的人类需要能够被有效满足，否则，宗教将会继续存在下去。在《资本论》第一卷中（图克尔所编版本，第327页），马克思说道，“只有当实际日常生活的关系，在人们面前表现为人与人之间和人与自然之间极明白而合理的（*durchsichtig vernünftig*）关系的时候，现实世界的宗教反映才会消失。”

这使我们想到了马克思《关于费尔巴哈的提纲》第十一条——即最后一条——的完整观点：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界。”它也使我们想到了黑格尔的话，“一旦我们理性地去看待这个世界，那么世界也就将显得是理性的。”事实上，马克思还对此补充道，我们是不会理性地去看待世界的，除非我们自己是理性的；并且，我们是无法理性的，除非我们的社会是理性的。因此，当条件允许的时候，我们就必须改变我们的社会，使之成为理性的。

4. 在马克思看来，另一种类型的错觉建立在社会制度的需要以及该社会中的个人的需求的基础之上——如果该社会制度想要正常运行的话。关键在于，资本主义制度在下述意义上是一种抢劫和偷盗的制度：它侵吞了工人的剩余劳动产品，从而侵犯了工人所拥有的获得并使用社会的生产资料的平等权利。不过，资本主义生产方式发挥着积累生产资料，从而使

生产者自由联合之社会成为可能的历史功能。抢劫和偷盗的这一过程从人们的视线里隐匿不见，这对于资本主义制度的平稳运作来说是必不可少的（当它有助于资本主义发挥其历史功能时）。这是由于，如果把资本家和工人都看成是体面的人，那么，资本家就不是或不被看成是强盗，而工人也不是或不被看成是被抢劫的人。这在某种意义上即是黑格尔所谓的“理性的诡计”（List der Vernunft）。

所以，在资本主义的高级阶段，司法意义上的正义概念——马克思有时嘲笑它为“天赋人权的真正乐园”（《资本论》第一卷第六章，图克尔所编版本，第343页）——使所有的经济主体（包括资本家和工人）都认为，他们所处的地位是公正的，他们的收入和财富是应得的。与资本主义制度的欺骗性外在表象一道，这种正义概念使得资本主义的社会秩序能够平稳运行。

在一个生产者自由联合的社会里，这些错觉将不再被需要：经济的运行是由一个被公众所知晓的民主计划所引导的，因而，经济的运行是公之于众的：这种公开不会带来令人担心的后果。

第4节 不存在异化的社会

1. 生产者自由联合之社会的第二个条件是，社会上不存在异化，也不存在剥削。在《1844年经济学哲学手稿》（《巴黎手稿》）的一个名为“异化劳动”（图克尔所编版本，第70—81页）的章节里，马克思讨论了异化观念的四个方面：

第一，在资本主义的生产方式中，工人与他们的劳动的产物相分离，与他们所生产的产品相分离。这种产品成了一种异化的存在物：也就是说，其一，它被其他人（资本家）所拥有并控制，他们（资本家）可以按照他们的意愿去处置工人人们的劳动产品。

但不仅如此，工人人们的剩余劳动积累起了大量的（现实）资本，而且，这些资本成为了其利益与工人阶级相对立的资本家阶级的财富，并被资本家阶级所控制。工人的劳动产品也出现在市场中，并且，价格的变动——这是由竞争所决定的——并不被工人（或任何其他人）所理解，因为生产计划不是由公众参与的民主程序决定的。

工人生产的产品的价格根据市场的力量来调整；因此，对工人而言，

这种调整似乎是由一种异化的力量所控制的。这一力量独立于作为生产者的工人阶级，并且，这种力量使工人成为他们的劳动产品的奴隶。

363 第二，工人与他们的生产活动本身相分离。也就是说，工作对于工人来说是外在性的，因为它并没有使工人的本性得到实现。他们的工作并不能使他们的天赋能力得到实现或发展；这类工作也不是自愿的，而是被迫的，仅仅被当做满足其他需求的一种手段。简而言之，这类工作对工人来说是没有意思的。

2. 第三，工人与作为物种的人类及其类本质（species – life, Gattungswesen）相分离。资本家也是如此。类本质的说法多少有些随意而含糊。但它是德国观念论（German Idealism）的特征，并且，重视人的类本质是非常重要的。我们在下述意义上还没有充分重视人的类本质，例如，当我们说，把人类称为“类存在”仅仅意味着他们本质上是社会存在物，或仅仅意味着，他们拥有理性和自我意识，能够意识到他们自己以及其他人都属于同一个物种，而且该物种的每一个成员都同样地拥有理性和自我意识。

不过，我认为马克思的观点所包含的内容比这更为丰富。在把人类称为类存在时，他的意思指的还是：人类在下述意义上是一种独特的自然种类或物种，即他们在漫长的历史过程中集体地共同生产和再生产他们的社会生活的条件。而且，与这一过程相伴随，人类的社会形态历史性地而且按照一定顺序地进化着，直到最终发展出这样一种社会形态：该社会形态基本上适合他们作为理性而积极之存在物的本质——他们在自然力量的帮助（就像以往那样）下创造出了能使他们的社会自我得到完全实现的条件。这种使集体的自我表达得到实现的活动就是类活动（species activity）：也就是说，这种活动是以许多世代的人相互合作的方式进行的，而且要经历很长一段时期才能完成。简而言之，它是类在其历史之中的成果。人类将进入希望之乡——完全的共产主义社会——但并非它的所有成员都能进入。（请回想一下卢梭在《论人类不平等的起源和基础》中关于人类臻于完善之可能性的观念）

人类在长期历史过程里的这一社会性自我创造过程的一个本质部分乃是经济活动。与这种类活动相分离首先意味着，工人不能领会或理解这一过程，其次意味着，工人不能以一种自我实现的方式去参与到类活动中去。

如果我们询问，所有的人类成员都以这种方式参与其中意味着什么，

那么，答案只能是，参与到某种存在于生产者自由联合之社会中的经济计划之中。根据马克思在《哥达纲领批判》中所表达的观点，我们对下面这一点有了一些了解：在社会主义的第一个阶段，以自我实现的方式参与到类活动中去意味着什么。我随后将回到这一问题上来。

异化的第四个方面是，我们与其他人相分离。在资本主义社会中，这种异化的形式是由自由市场来决定的。就工人而言，这方面的异化表现为，他们间接地服从于资本家的权力。资本家侵吞剩余劳动的这种权力是通过市场来行使的，并且是隐藏在人们的视线之外的。而且，在资本家和工人之间的关系是一种对抗性的关系；这些阶级的成员之间是相互疏远的，并且，他们生活于这样一种经济制度之中：该制度倾向于使人们对彼此的关切相互冷漠。

3. 因此，在我看来，马克思关于在生产者联合自由的社会中不存在异化和剥削这一观点的意思就是：如果我们考察异化的四个类型或方面，那么，[我们就会发现，]在生产者自由联合的社会里，异化消失了，正如意识形态意识消失了一样。这一现象得以产生的原因在于，所有的社会成员都参与到了一种民主而公开的计划过程中，并且，每个人在实施这一通过民主而产生的计划的过程中都承担了自己的那份责任。

第5节 剥削的消失

1. 生产者自由联合的社会的第二个特征是剥削的消失。回顾一下，要使剥削成为可能，仅有 $s/v > 0$ 是不够的（其中， s 等于剩余劳动或未付酬劳动， v 等于生产出工人自己消费的商品的必要劳动）。资本主义满足了这一条件，因为资本家控制着剩余价值并从中获益。但在生产者自由联合的社会——社会主义社会——中，不存在剩余劳动或者未付酬劳动。这是由于，在社会主义社会中，如同在任何公正的社会中一样，必定存在着一定量的用于工人利益的剩余——用于社会开支，诸如公众健康、公众教育和公众福利。同样的，如同马克思说的那样：“一定数量的剩余劳动对作为针对意外事件的保险而言是必需的，同时，也是实现必要而渐进的人口再生产（以维持需求的增加和人口的增长）所必需的”（《资本论》第一卷，图克尔所编版本，第440页）。因此，就像我们已经看到的，使得 $s/v > 0$ 成为剥削的，乃是[资本主义]社会（在其中，剩余劳动与必要劳动之比大于

零的情况得以产生)的基本制度的性质。社会主义社会之所以不存在剥削,乃是由于这一事实:即经济活动遵循着一个公开的民主计划(所有的社会成员都平等地参与了该计划的制定与实施)。这种经济活动尊重了以马克思的正义理念为基础的平等权利:即所有人都拥有获得社会资源的平等权利。

2. 回想一下使剥削成为可能的资本主义背景制度(它使得 $s/v > 0$ 成为剥削的一个指标)的主要特征。这些特征与生产资料领域的私有所有权的各种特权有关,比如说:

(a) 全体的社会剩余(由剩余劳动所生产的全部产品)落入到了那些拥有生产资料(通过法律秩序、公正契约等过程)的人(而非工人)的手中。因此,作为一个阶级,社会剩余的所有者拥有了生产成果。

(b) 生产资料的所有者还对公司和产业内部的劳动过程行使着独裁式的控制。他们(而不是工人)决定新机械设备的引入和使用,决定劳动分工的程度及方式,等等。

(c) 生产资料的所有者还决定新的投资资金的数量和方向;他们决定——这些决定是每个企业各自做出的(假定在竞争的情况下)——他们的剩余资金投向哪里会对长期利润的最大化而言是最佳的,等等。因此,这个阶级决定(作为一个整体做决定但不是共同做决定)社会剩余的使用以及经济的增长率。

3. 因此,我们得出的结论是,马克思认为,如果这些特权掌握在自由联合的生产者们的手中,并且通过一种公开而民主的经济计划(所有的人都理解该计划并参与了该计划的制定)来加以实施,那么,就不会存在剥削。意识形态意识或者异化也不会存在。生产者自由联合的社会实现了“理论和实践的统一”。

换言之,工人阶级的共同享有的对于社会世界的理解,如同他们对公开的经济计划的理解那样,乃是一种对于他们所处世界的真实描述。它也是对于一个公正的、良善的社会世界的描述。它是这样一个世界,在其中,个人追求自由和自我发展的真正的人类需要得到了满足,同时,他们也承认所有人都拥有使用社会资源的平等权利。

第6节 完全共产主义:社会主义的第一个缺陷被克服

1. 迄今为止,通过考察生产者自由联合的社会的观念,我的目的是

要强调，经由公开而民主的方式制定之经济计划（所有社会成员都理解并参与该计划的制定）的观念对于马克思的重要性。

马克思相信，如果生产者自由联合的社会实行了这样的计划，那么，³⁶⁶意识形态意识就将消失，而且也将不会再有异化和剥削。理论和实践的统一就得到了实现：我们理解我们为什么去做那些我们所做的事情，并且，在自由的条件下，我们所做的事情实现了我们的本质力量。然而，在共产主义的第一个阶段（我们按惯例将这个阶段称作“社会主义”），由于自然天赋的不平等，由于劳动是根据其凝结在消费品中的劳动时间和劳动强度来支付报酬的等原因，还存在着许多的不平等。对不平等天赋的这种报酬被称做社会主义社会的剥削。^①

在社会主义社会，还存在着劳动的分工，因为，如马克思指出的那样（《哥达纲领批判》，图克尔所编版本，第531页），只有在共产主义社会的高级阶段（我们仍然按惯例将这个阶段称作“共产主义”），劳动的分工才能被超越。马克思似乎认为，在经过长期的斗争刚从资本主义脱胎而出的社会中，不平等和劳动分工这两个缺陷是不可避免的，就像共产主义的第一个阶段即社会主义所表明的那样。

为了我们此处讨论的目的，我将继续接受马克思关于公开而民主的经济计划的观点。我还接受他的这一思想，即这样一种计划不仅消除了异化和剥削（上面提到的、由约翰·罗默所定义的社会主义社会的剥削也许除外），而且消除了意识形态意识。马克思关于公开而民主的经济计划的观点存在着许多问题，而且马克思对该计划的细节几乎没有讨论。他将之作为一个问题留给了后人。我这里将不去讨论这些问题。相反，我将讨论几个其他的问题，它们与我们关于马克思之正义理念的讨论以及我们关于他对自由传统之批判的讨论之间的联系更为密切。

2. 我首先要讨论的是社会主义的第一个缺陷，即由于不平等的个人天赋（它是作为一种“天然特权”而出现的）所导致的享有消费品方面的不平等。回顾一下《哥达纲领批判》的有关段落（图克尔所编版本，第530—531页）：

^① 参见约翰·罗默《价值、剥削与阶级》【John Roemer, *Value, Exploitation, and Class* (New York: Horwood, 1986), pp. 77f】。

“平等的权利基本上仍然是资产阶级权利。”

“平等的权利总还是被限制在一个资产阶级的框框里。”

“生产者的权利是同他们提供的劳动成比例的。”

“平等就在于以同一尺度——劳动——作为标准。”

“但是，一个人在体力或智力上胜过另一个人，因此在同一时间内提供较多的劳动。”

“平等的权利，对不同等的劳动来说是不平等的权利。”

367 “劳动者的不同等的个人天赋，从而不同等的工作能力〔被认可为〕天然特权。”

“所以就它的内容来讲，它像一切权利一样是一种不平等的权利。”

“不仅如此，〔一些人拥有较多的家庭成员及其他不同情况，因而拥有不同的合理权益〕。”

“要避免所有这些弊病，权利就不应当是平等的，而应当是不平等的。”

3. 马克思似乎把这种不平等当做某种在共产主义社会第一个阶段不可避免的事物接受下来。他说道：“权利绝不能超出社会的经济结构以及由经济结构制约的社会的文化发展”（《哥达纲领批判》，图克尔所编版本，第531页）。因此，我们必须等待经济条件的改变。

但是，我们为什么只能等着经济条件发生改变？社会为什么不能接受（比方说）一种诸如差别原则^①那样的原则，实行有差别的税收政策等，

① 差别原则是作为公平的正义理论的两条正义原则中，第二条正义原则的第二个部分，它指出，社会和经济的不平等应该满足两个条件：第一，它们所从属的公职和职位应该在公平的机会平等条件下对所有人开放；第二，它们应该有利于社会之最不利成员的最大利益。【罗尔斯《正义新论》（Rawls, *Restatement*, pp. 42f）】。

【第一条正义原则是，“每个人对于一种平等的基本自由之完全适当体制都拥有相同的不可剥夺的权利，而这种体制与适于所有人的同样自由体制是相容的。”罗尔斯对两条原则的关键解释是，“第一个原则优先于第二个原则；同样在第二个原则中，公平的机会平等优先于差别原则。这种优先意味着，在使用一个原则（或者针对试验样本来检验它）的时候，我们假定在先的原则应该被充分地满足。我们寻求的是在一套背景制度内部发挥作用的分配原则（狭义的），而这种背景制度既确保了基本的平等自由（包括政治自由的公平价值），也确保了公平的机会平等，”参见姚大志所译上海三联书店2002年版《作为公平的正义——正义新论》。——译者注。】

并且对激励手段加以调节，从而使得那些拥有较高天赋的人为那些拥有较低天赋的人的利益而工作？马克思仅仅是出于疏忽而没有考虑到这一点吗？

按照 G. A. 科亨的说法，我们暂且认为，马克思接受的是某种我们所称的自由至上主义的观点，该观点可表述如下：

(a) “每个人对于他自己的人身和能力都拥有完整的自我所有权；因而，每个人都有道德权利去做他自己想做的任何事情，只要他的做法不损害任何其他人的个人所有权”。因此，

(b) “其他人不能以惩罚的痛苦相威胁而要求他去帮助别人，除非他签署了要帮助别人的契约”。

命题 (b) 被看作是命题 (a) 的一个推论。^①

4. 仍然按照科亨的观点，被如此定义的自由至上主义“可以与其他一些原则结合，并承认人身之外的那些生产性资源”——土地、矿产和自然力量。我们可以称之为右翼自由至上主义的这种观点（罗伯特·诺奇克在《无政府、国家和乌托邦》里的立场）“还补充道，自我所有者具有不平等地占有外部自然资源的同样大的权利。相反，左翼自由至上主义 368 者对于外部自然资源则持平等主义的分配态度：亨利·乔治（Henry George）、里昂·瓦尔拉斯、赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer）以及希勒尔·斯坦纳（Hillel Steiner）都属于这个阵营。”^②

我不会说马克思是一个左翼自由至上主义者，如同他自己必定不会那么说一样。但认为马克思是一个左翼自由至上主义者在以下几个方面是符合他的观点的：

(a) 首先，对马克思的这种看法符合他对于资本主义的批判，如同我们已经考察过的那样。他的那一批判把资本家的剥削建立在这一事实的基础之上：资本家拥有所有的生产资料。现在，我们已经看到，根据马克思的观点，每个人都拥有获得和使用这些资源的平等权益。正是对生产资料的阶级垄断导致了剥削的产生。

① 科亨：“自我的所有权、共产主义，以及平等”【G. A. Cohen, 科亨“Self Ownership, Communism, and Equality”, in *Proceedings of the Aristotelian Society* 64 (Supplement), 1990, pp. 1f】。

② 同上 (Ibid., p. 118)。

(b) 马克思并不认为，应当要求那些天赋较高的人通过这样一种方式——即对那些天赋较低的人的福利作出贡献——来挣得其更大的消费份额。除了尊重每个人都拥有的获得和使用外部自然资源的平等权利外，任何人都不对他人负有什么义务，除非人们想自愿地去尽这样的义务。那些较不富裕的人并不缺乏使用外在资源的权利；他们只是天赋较低而已。

(c) 这一态度与马克思在《德意志意识形态》中的观点相一致。它[共产主义]不是这样一种社会，在其中人们被告知要互相帮助；或者社会文化把各种各样的义务和责任强加给他们。相反，它是一个无须此类道德训教的社会，一个在其中人们彼此不具有严重利益冲突、可以做他们想做的事情，而且劳动分工已经被克服的社会（《德意志意识形态》，图克尔所编版本，第160页）。

因此，我认为，马克思会拒绝差别原则和与此类似的原则。如同科亨指出的那样，马克思把共产主义社会看做是没有强制的、激进平等主义的社会——人们可以平等地获得社会资源。“没有强制”意味着，没有人被要求只能通过为他人的福利做出奉献的方式来做对他自己有益的事情。那将会是强制性的。那种要求无异于给予某些人（那些被帮助的人）以一些权利，使他们能够决定其他人应该如何使用他们的能力——假定所有人都同意左翼自由至上主义关于获得自然资源的平等权利原则。另一方面，我认为，我们必须引入诸如差异原则或其他这类措施，以便在较长的时间内能够维持背景正义。

第7节 完全共产主义：劳动分工被克服

1. 什么会使劳动分工的克服成为可能？在讨论这个问题之前我们先得弄清楚，劳动分工的坏处是什么？事实上坏处有很多，《德意志意识形态》的一些著名段落就罗列了它们：“当分工一出现之后，任何人都有自己一定的特殊的活动范围，这个范围是强加于他的……只要他不想失去生活资料，他就始终应该是这样的[在那个活动范围内的]人。而在共产主义社会里，任何人都没有特定的活动范围，每个人都可以在任何部门内发展，社会调节着整个生产，因而使我有可能是随着自己的心愿……今天干这事，明天干那事”（图克尔所编版本，第160页）。

2. 对于马克思而言，关于共产主义的这种描述具有哪些吸引人的特

征呢？首先，我们可以“随着自己的心愿”做我们想做的事情。我们的活动与其他任何人的活动都是和谐的。我们做我们想做的事，他们做他们想做的事，并且我们可以一起做许多事情。但是，这里不存在任何道德约束和道德义务；也不存在正当和正义原则所要求的行为边界。

共产主义社会是这样一个社会，在其中，我们关于正当和正义的日常意识、关于道德义务的日常意识都消失了。在马克思看来，人们已经不再需要这种意识，它也不再能发挥其社会功能。

3. 对于马克思来说，共产主义的另一个吸引人的特征在于，如果我们愿意的话，我们每一个人都可以实现我们的各种能力，并且可以全面地参与到人类的活动中去。我们全都可以成为——如果我们想要的话——多才多艺的个体，展现人类所有的潜能。这是克服劳动分工的部分含义。

考虑一下，如果我们是音乐家，那么，我们就可能想要在一个交响乐队里面依次演奏各种乐器。（如果这听起来过于牵强，那就把交响乐队当做各种人类活动的某个领域的代表）另一方面，还存在着一种对立的观点，它是由威廉·冯·洪堡（Wilhelm von Humboldt）阐述的，并且，《正义论》（七十九节，注释4）用交响乐队的类比论证对它作了进一步的说明。这一〔关于社会联合〕的理念是，通过劳动分工，我们能够相互合作，从而使彼此能力得到全面实现，不仅如此，我们还能——通过共同的活动——共同分享这些能力的实现。

这是一种不同的理念：它认为，劳动分工使得我们有可能实现我们的某些目标（不通过劳动分工，我们就不可能实现这些目标），而且，劳动分工是可以被接受的——如果某些特定条件（即劳动不是强迫性和排他性的；马克思也反对强迫性和排他性的劳动）得以满足的话。但这并不是马克思的理念。他的理念是，使我们成为多才多艺的个体，并且，只有当我们想与他人合作时我们才与他人分工合作。这一理念与前面所定义的自我所有权的理念是一致的，而且，它并不受关于正当和正义的意识的限制。

4. 什么会使劳动分工的克服成为可能？有三件事情似乎是必不可少的：

（a）无限的富足，这是生产资料积累的结果。

（b）劳动成为生活的首要需求：人们需要去从事工作，并且，人们不再需要通过报酬激励才去工作。

(c) 劳动也是富有吸引力的——是富有意义的工作——这是 (b) 的一个方面。

马克思文本中的两个段落与此尤其相关。在《哥达纲领批判》的一个段落里 (图克尔所编版本, 第 531 页; 戴维·麦克莱伦所编版本, 第 615 页), 马克思说道: 只有在共产主义社会的高级阶段, “资产阶级权利的狭隘眼界” (即我们之前曾讨论过的不平等) 才能被超越。“脑力劳动和体力劳动的对立随之消失”。劳动已经成为“不仅仅是谋生的手段, 而且本身成了生活的第一需要”; 并且, 社会“在自己的旗帜上写上: 各尽所能, 按需分配!”^①

另一个段落来自《资本论》第三卷 (图克尔所编版本, 第 441 页), 马克思在那里认为, 自由王国只能开始于“这样的时代, 那时, 劳动不再是生存和世俗的考虑所决定的”。

5. 我们应如何理解“各尽所能, 按需分配”的原则? 我认为, 它不是一条正义的原则, 它也不是一条正当的原则。只是一个描述性的概念或原理, 可以准确地描述共产主义高级阶段的社会变革以及社会的运行机制。

第 8 节 共产主义高级阶段是一个超越了正义的社会?

1. 许多人都试图证明, 共产主义是一个超越了正义的社会。但是, 371 这种观点在何种意义上是真实的呢? 这取决于我们所考虑的是共产主义社会的哪些方面。回顾一下, 共产主义等同于没有强制的、激进的平等主义。这一理念仍然是站得住脚的; 它包含:

(a) 所有的人都拥有平等获得和使用社会生产资料的平等权利。

(b) 所有的人都拥有与其他人一起共同参与到制定经济计划的公开而民主的决策中去的平等权利。

(c) 所有的人都应——我设想——平等地分担那些任何人都不想去承担的必要的工作, 如果存在这类工作的话 (可以肯定会存在许多这类工作)。

^① 这一原则来自于“论路易斯·勃朗”, 是在《1840 年工作的组织》的第 9 版加上去的 [Louis Blanc, added to his *Organization of Work*, 9th edition (Paris, 1850)]。

因此，对这些物品的分配是正义的，如果我们认为平等是正义的话。不仅如此，所有的人都拥有的使用资源并参与到民主而公开的计划（如果这样的计划是必需的）中去的平等权利应得到尊重。所以，在这种意义以及拥有这种正义理念的意义上，共产主义社会无疑是正义的。

2. 但在另一种意义上，共产主义社会似乎是一个超越了正义的社会。也就是说，虽然共产主义社会实现了我们刚才所定义的那种正义，但是，它在实现这种正义时并不依赖于人们的正当感与正义感。共产主义社会中的成员不是那种能够被正义的原则和美德所打动的人；也就是说，他们不是那种具有依据正义的原则和观念来采取行动之倾向的人。在那样的社会中的人们可能会知道何为正义，而且，他们可能会回想起他们的先人曾经被正义的原则和美德所感动；但是，对于正义的令人厌烦的考虑以及关于正义之具体要求的争论却不是他们日常生活的一个组成部分。这些人对于我们来说是奇怪的；要描述他们是很困难的。

然而，对于正义的关注的这种缺失恰恰是共产主义所具有的、吸引马克思的特征之一。我们应该问问自己，这是否确实是一个具有吸引人的特征。我们能否如其所是地去理解它的含义？考虑一下密尔在《论自由》第三章第9段所说的话。^①把马克思的无限富足的理念当做乌托邦来拒斥是容易的。但是，正义的逐渐消失是否是值得欲求的，这却是一个更为深刻的问题。

对我而言，正义的逐渐消失既是不值得欲求的，也是在实践中难以实现的。我认为，正义的制度不会自发地就产生，而是需要在某种程度上依赖于——当然不是仅仅只依赖于——具有某种正义感的公民；这些公民是通过正义的制度背景来习得这种正义感的。对正义的关注的缺失之所以是 372 不值得欲求的，乃是由于，具有某种正义感以及具有与正义感相关的各种理念是人类生活的一个部分，是理解其他人、承认其他人的权益的一个组成部分。总是随着我们自己的心愿去行动，从不担心或意识不到他人的权利——这种生活将会是这样一种生活，它完全意识不到体面的人类社会所

① 密尔说，“人类要成为思考中高贵而美丽的对象，要靠在他权利和利益所许的限度之内把它〔人们的个性〕培养起来和发扬出来……为着防止人性的较强标本侵蚀他人的权利，必要数量的压制还不能免去……一个人对他人之故而受制于正义的严格规律，这正足以发展他的以他人的利益为自己的目标的情感和能力。”

必须的根本条件。

结论性意见

我已经在本书的这个部分试图解释下述见解在马克思的思想中的核心位置，即，生产者自由联合之社会中的生产者，将依据通过公开而民主的程序所制定经济计划（所有的社会成员都理解并参与了该计划的制度）来实现他们的类生活（就像他所称呼的那样）。

当社会以这样的方式来运行的时候，意识形态意识就会消失，也不再存在异化和剥削。理论和实践实现了统一：我们所有的人都理解我们为什么要做那些我们所做的事情，并且，在自由的条件下，我们所做的事情使我们的自然能力得到了实现。在马克思的思想中，关于公开而民主的、范围宽广的经济计划的理念，具有非常深刻的理论基础和非常深远的影响。认识到这一点是很重要的，尤其是在现在这样一个时代：共产主义的瓦解可能会诱使我们忽视这些联系，并臆断一种民主的经济计划是靠不住的。虽然我们可能会拒绝这一理念，但我们必须要尽力去理解，这个理念为什么在社会主义的传统中会占有如此核心的地位，以及它对如今的我们具有什么样的重要性。

附 录

373

西季威克四讲
巴特勒五讲
课程提纲

西季威克四讲

(1976 年、1979 年秋季)

第一讲 西季威克的《伦理学方法》

第 1 节 一些初步的评论

1. 你们会回想起，在关于休谟的第一个讲座里我曾评论说，功利主义的历史传统大致是从 1700 年延伸到 1900 年。而且，我所称的功利主义传统的经典脉络是由边沁（Bentham）、埃奇沃思（Edgeworth）和西季威克（Sidgwick）（让我们称此为“BES 脉络”）来阐发的。西季威克³⁷⁵的《伦理学方法》（1874 年第 1 版，1907 年最后一版）是对功利主义学说的最细致和最完整的哲学表述（该书第一编第九章；第二编第二章；第三编第十三、十四章；第四编的全部），可以说是结束了功利主义历史进程中的古典阶段。对于古典功利原则的基本观念，边沁和埃奇沃思都做出了更具有原创性的贡献，他们把功利概念视作一种可以进行定量分析的清晰而明确的概念，这与休谟的更为宽泛的功利概念形成了鲜明的对比，后者把功利定义为社会的幸福与必需品；不过，如果我们以某种特定的方式来阐释休谟对于明智的旁观者之立场的解释，那么我们会发现，一种向古典功利原则的自然变迁就已经隐现于他的解释之中了。（参见休谟讲座的第二讲及之后的讨论）西季威克的独创性在于他的道德哲学的观念本身：道德哲学是什么、如何研究道德哲学，等等。

2. 在考虑功利主义的三位作者——休谟、西季威克和约翰·斯图亚特·密尔——的时候，我们首先关注的是功利的概念，在这么做的时候，我们需要留心功利是被怎样界定和理解的。我们发现，在休谟、西季威克（或“BES 脉络”），以及约翰·斯图亚特·密尔那里，有着三种相当不同的功利概念。

376 在休谟的第二个讲座里，我们研究了休谟对于明智的旁观者之立场的解释^①，我们了解到：

(i) 休谟是如何理解这一立场在他关于道德的心理学的与自然主义的解释中的作用的；以及

(ii) 休谟的这种解释是否包含了某种推导出功利概念的直觉方法——用这种方法得出的功利概念，比他在《人性论》、《道德原理研究》和“论原初契约”中使用的功利概念更为清晰（更为准确）？我们发现，这种功利概念与洛克的社会契约标准并未形成鲜明的对比，如果我们把二者都当作规范原则来使用的话。

我在那个地方的意见是，这样一种自然或直觉的方法可以通过以下几个方面看出来：

(a) 我们注意到了休谟的这一观点，即道德上的赞同与不赞同是与人类的自然感情——我们本性的原初的激情（且内在于本性之中）——喜爱和憎恶紧密相连的。或者像在《道德原理研究》里说的那样，是与人道（仁爱）原则紧密相连的。

(b) 这些道德上的赞同与不赞同基于明智的旁观者之立场所产生的仁爱原则。关于这种联系，可以参见《道德原理研究》第六章“论对我们自己有用的品质”的第五段，在那里，休谟说：“心灵的这种相同的禀赋〔品质〕在各种情形下都与道德的情感和人道的情感相一致；心灵的相同的性情则容易被高度的道德情感和人道情感所感动；对象所发生的相同的变化（或与我们更加接近或与我们发生了直接的联系）也会激起这两种情感。”

休谟继续说道：“根据所有的哲学规则，我们必然会得出如下结论：这两种情感原本是同一种〔他的意思是，就其起源而言，它们在现代人那里也是相同的〕；因为在各个细节，甚至最微不足道的细节上，它们都是由同样一些规律所支配〔而且在相同的程度上〕，由同样一些对象所打动的。”^②

^① 关于“明智的旁观者”这一术语，参见《人性论》（*Treatise on Human Nature*, Bk. III, Pt. III, Sec. 1, § 14）。

^② 《道德原理研究》（*An Enquiry Concerning the Principles of Moral*, pp. 235—236）。

(c) 如果我们把这些预设结合起来,并用它们来对各种不同的道德判断做出解释,那么,下述说法也就顺理成章了:如果一种制度或一系列品质比起其他的制度或品质能够带来(或被设计为可以带来)更多的幸福,那么,从明智的旁观者的立场出发,我们就会在更大的程度上赞成它。更大的幸福更能激起我们的情感。这样,我们对功利的理解也就接近于边沁、埃奇沃思、西季威克对功利的理解。³⁷⁷

在休谟那里,这种更为鲜明的功利概念也有一些迹象,但数量不多。在《道德原理研究》的一个地方,休谟把它称做“善的平衡”(附录三);在另一个地方,即在讨论完全平等的不可行性的时候(第三章第25段,第194页),他显示出了对于边际功利下降原理的注意。但基本上,更为鲜明的功利概念直到边沁、埃奇沃思、西季威克一脉才出现。在说到“更为鲜明”的时候,我的意思并不在于表明,从哲学上说,更为鲜明的概念从各个方面看都是更好的。不过,更为鲜明的功利概念的确与其他观点形成了更为鲜明的对比;那也是某种收获:我们至少能够由此更清晰地看到了存在于功利主义与社会契约论传统之间的一些差异。我们之所以讨论西季威克,部分原因正是为了收获这种鲜明与清晰。

3. 作为一本哲学著作的《伦理学方法》:虽然它与许多哲学著作有些不同,我仍将这本书视为一本重要的书,既作为一本哲学著作,也作为一本具有独特的历史意义的著作。

(a) 首先,这本书是剑桥和牛津通过一种自由而严肃的方式重返英国哲学传统的标志。我们可以想想这是多么晚近的事情;它大概始于1870年。西季威克于1869年拒绝在“三十九信条”上签字^①,并在1870年辞去三一学院的董事职务,从而在重返英国哲学传统的过程中发挥了一定的作用。这并不是说在西季威克之前,牛津和剑桥大学里就没有什么重要的人物,事实上,存在着诸如莫里斯(F. D. Maurice)、惠威尔(Whewell)

① “三十九信条”是英格兰教会的基本信条,它们于1563年被提出,并由圣公会主教大会以及英国国会在1571年通过。它们主要基于路德派的奥斯堡信条(Augsburg Confession, 1530年)和符腾堡信条(Württemberg Confession, 1562年)。它们进一步巩固了正统基督教的三位一体学说、基督位格学说,以及人类罪性说,并且,它们属于基督新教或“改良的天主教”(Reformed Catholic),其特征是强调因信称义、圣经和仅有的两种圣礼(亦称圣典、圣事,指洗礼和圣餐——译注)。参见希克斯、约布迪主编《英国圣公会研究》[Stephen Sykes and John Booty, eds., *The study of Anglicanism* (New York: Fortress Press, 1988), pp. 134—137]。——编者注。

和约翰·格罗特（John Grote）等人；但他们都是圣公会成员，且拒绝（以休谟、边沁和密尔等为代表的）功利主义与经验主义。人们可能会说，莫里斯等人肯定要反对功利主义，因为他们认为功利主义与他们的宗教信仰是不一致的。他们的这种反对本身无关紧要，但是，如果在遭他们反对的情况下还仍然能够在大学执教，那情况就大不相同了。

378 (b)《伦理学方法》是对于古典功利主义学说的最为清晰和可理解的阐述。古典功利主义学说认为，社会活动和个人行为的终极道德目的在于所有有知觉的存在物的最大幸福净额。幸福被理解（积极地或消极地）为快乐减去痛苦——或像西季威克更喜欢说的，是令人快乐的知觉减去令人厌烦的知觉——后的净差额。在西季威克的时代，通过边沁的著作以及边沁著作对后续论者的广泛影响，上面概括的这种古典功利主义学说早已为人所熟知。使得《伦理学方法》如此重要的原因在于，西季威克比其他任何古典功利主义作者都更多地意识到了这一学说所面临的许多困境，并且，西季威克试图通过一种一致的和连贯的方法去解决这些难题，同时又不偏离功利主义的学说要义，恰如约翰·斯图亚特·密尔所做的那样。因此，西季威克的书是严格意义上的古典功利主义著作里最具哲学深度的，并且，可以说该书终结了那一时期的功利主义传统。

(c)《伦理学方法》还因为另一个理由而是重要的，即，它是道德哲学领域（在英语世界）第一本真正的学术著作，它的现代性既在于该书所使用的方法，也在于它的方法论的精神。它像知识的任何其他分支一样地去处理道德哲学。该书试图为道德观念的研究提供一种系统化的比较方法，这种比较方法从那些在历史上和当前都被视为最重要的道德观念开始。西季威克之所以从事这一研究，是因为他认为，对于古典功利主义学说的一种合理的、令人满意的辩护只能通过这样的方式得出，别无他法（事实上对任何其他道德观念也是如此）。他希望给出的就是这样的一种辩护。为了这个目的，西季威克试图把所有主要的道德观念减少为三种：利己的快乐主义、直觉主义，以及普遍的快乐主义（古典功利主义学说）。在第一编描述了伦理学的主题和范围之后，接下来的三编按照上一句提及的顺序去处理那三种观念；不过，需要注意的是，在第三编的结尾部分，普遍的快乐主义被解释和论证为优于直觉主义。第四编给出了普遍的快乐主义优于直觉主义的系统辩护理由。我们期待西季威克就此继续下去，去论证普遍的快乐主义也优于利己的快乐主义，这是因为西季威克对

前者抱有明显的哲学上的和道德上的同情。但是，他发现他无法那么做。他相信，普遍的快乐主义和利己的快乐主义这两种形式的快乐主义，同等地符合他如此悉心阐述的合理辩护的标准。西季威克带着沮丧得出结论认为，我们的实践理性似乎是自我分裂的；关于这种分裂是否能被解决以及如何加以解决，他认为，这不是伦理学所能完成的任务，只有在我们对真 379 实与错误信念之标准进行了普遍的考察之后才能开始加以探讨。

(d)《伦理学方法》具有两个我们目前不用予以关注的缺点：(i) 它所涵盖的比较范围多少有些狭窄，而且，我认为在比较的过程中，西季威克忽略了道德观念的某些基本方面；(ii) 西季威克没能把康德的学说看做一种独特的、就其自身而言就是值得研究的道德观念。不过，西季威克还是对康德的学说与直觉主义进行了完整、深刻而全面的比较。

(e) 西季威克的独创性在于他对道德哲学之主题的理解，以及他的如下观点，即任何一种特定道德观念的合理的、令人满意的证成，只能通过 对哲学传统中那些更为重要的道德观念的全面了解和系统比较才能得出。《伦理学方法》之所以是一本基础性的著作，乃是由于它以高屋建瓴和细致入微的方式发展和展示了这样一种道德哲学的观念。对古典功利主义学说的准确理解和恰当评估——这与我们时代的道德哲学也是密切相关的——也许最好把对西季威克论著的仔细研究作为开始。

该书的学术本质（无疑还有西季威克风格的其他一些特点）使得这本书十分难懂。人们很容易把它看成是枯燥乏味的，但是，学术著作（甚至是一流的学术著作）鲜有不枯燥乏味的，除非一个人沉浸于书中的理念，或对要研读的著作有充分的准备。除此之外还能怎样呢？所以，我要做的就是试图尽可能多地把《伦理学方法》及其背景介绍给大家，以使你们能够站在一个至少可以欣赏它的论证的高度来阅读它。阅读该书不会是一件轻松有趣的事情，但是，我们可以循序渐进。

4. 西季威克的生平：西季威克毕生都处于维多利亚女王的统治时代（1837—1901年）：他出生在1838年5月31日，死于1900年8月28日。他是一位富有的棺材制造商的孙子，他的父亲在剑桥大学三一学院完成学业并成为圣公会的一名教士，此后又被任命为约克郡斯基普顿（Skipton）中学的校长。老西季威克于1841年逝世。

亨利·西季威克在拉格比（Rugby）中学就读，随后在1855年去三一学院就读，在杰出的本科生阶段之后，他在1859年成为三一学院的董

380 事（21岁时）。西季威克在1869年（31岁时）因对宗教持怀疑态度而辞去他的董事职位；法律规定，担任该职位的人必须签字赞成英国圣公会三十九信条。^①他很快获得了一个三一学院的特殊职位，那个职位不需要签字赞成三十九信条；而且，当要求签字赞成的法律条款被废除之后，他又重新被任命为董事。西季威克在1883年成为奈特布里奇教授 [Knightbridge Professor]（在F. D. 莫里斯的继任者T. R. 伯克斯 [Birks] 之后），其时西季威克45岁。他从未在其他大学授课。威廉·詹姆斯希望他在1900年到哈佛大学去，但西季威克似乎对抓住该机会没有兴趣。

1876年，在西季威克39岁时，他娶了埃莉诺·贝尔福（Eleanor Balfour）为妻，埃莉诺·贝尔福是后来成为英国首相的亚瑟·贝尔福（Arthur Balfour）的妹妹。埃莉诺·贝尔福建立了纽恩汗姆（Newnham）学院，这是剑桥最早的女子高等教育机构。

关于他的学生乔治·爱德华·摩尔，西季威克说的是：“对于他（摩尔）超凡的敏锐他（西季威克）几乎无法想象。”^②

第2节 《伦理学方法》的结构与论证

1. 关于《伦理学方法》，需要注意的第一件事情也许是，它并不打算倡

① [下述附注是罗尔斯关于西季威克辞去其董事职务之原因的注释。这些附注依据的似乎是施尼文德《西季威克的伦理学与维多利亚时期的道德哲学》一书的讨论【J. B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1977), pp. 48—52]。——编者注。]“西季威克论‘顺从与签字赞成的伦理学’【“The Ethics of Conformity and Subscription” (1870)】：在表达异议观点方面，宗教社团中的先进成员们对他们所属社团的义务是什么？西季威克认为，那个人必须在两种恶之间做出抉择：诚实的丧失或者坚定不移。一个人必须接受某种不真诚，不真诚的这种恶只有在下述前提下才能有所减轻：（1）存在着最严重的不真诚，（2）我们鼓励对异议的公开承认。[西季威克论文的]三个主要特点是：（1）它是对[实际的惯例]——而非理想的[社会]——的一种现实主义的评估；（2）在两种义务[例如，诚实的义务与对自己所选择的教会之忠诚义务]发生冲突时，没有任何明确的常识准则可以指引我们采取何种行动；（3）困难与冲突可以通过诉诸某种形式的功利主义原则而得到解决。

② 参见施尼文德《西季威克的伦理学与维多利亚时期的道德哲学》【J. B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1977), pp. 15—17]。对于那些希望查阅西季威克伦理学的二手文献的人，我隆重推荐施尼文德的这本书。它提供了对于西季威克理论学说的广泛的讨论，而且，它把讨论置于英国道德哲学史的背景中。

导或证明某种特定的道德的、哲学的或神学的学说。这样一来，它也就与在它之前的大部分著作有了区别：例如由霍布斯、洛克、边沁、约翰·斯图亚特·密尔所撰写的著作。当然，原因部分地是由于我说过的一个观点，即《伦理学方法》像处理知识的任何其他分支一样地去处理道德哲学。

但除此之外，我们还应注意西季威克在该书初版序言（《伦理学方法》第7页）中的如下评论：他的目的在于考察（我还想为之加上比较和对比）“人们获得有关应当的各种合理的〔道德〕信念的不同方法；这些道德信念在人类的道德意识中一般都能找到（明显地或潜在地）。”这些方法“不断地由各个思想家们单独地或相互结合地加以发展，至今已形成了若干历史体系”（第7页）。西季威克希望“从一种中立的立场，并且尽可能公正地”描述和批评（评估）这些方法（第8页）。在这里，我们任务的一部分，是了解这一中立与公正的立场是什么。

什么是一种“伦理学方法”？西季威克把它定义为：确定个人应当做什么、确定对个人来说做什么是正确的或确定个人应当通过意愿行为去力求实现什么的合理程序（《伦理学方法》第1页）。“个人”（individual human beings）这一用词把伦理学与政治学区别开来，西季威克说政治学研究的是：什么是正确的或良善的立法^①，不过这一区分对我们并不重要，因为，功利原则既应用于伦理学，也应用于政治学，而且，西季威克对正义的讨论实际上属于政治学。

请注意，西季威克假定，在任何既定的情境中，都存在着一些正当、合理地去或使之成为现实（如果可能）的事情（明确的、可更替的制度或习惯等）；而且，这些事情原则上是可以被人们认识的（参见《伦理学方法》初版序言第7页）。不仅如此，西季威克还假设，一种合理的方法是这样一种方法：它适用于所有理性（和通情达理）的人并得出相同的结论，如果该方法被正确使用的话（《伦理学方法》第27、33页）。概言之，总是存在着一种正确的或最佳的答案，而且，对所有理智的心灵来说这种正确或最佳的答案都是相同的。在西季威克那里，这一假设是科学以及对真理的探索的特征；他相信，它也适用于道德哲学与伦理信念。西季威克说：“……由于真理的概念本身意味着真理对所有心灵都

^① “政治学的研究……力图确定恰当的宪法以及受宪法制约的社会场合中的正当的公共行为。”见《伦理学方法》第1页。

大致是同样的，[因而]另一个人对一个我所肯定的命题的否定，就会损害我对它的正确性的信心”（《伦理学方法》第341页）。

这是西季威克在解释“为什么普遍同意是判断的不证自明性的一个标志”时所说的。因此，西季威克坚持的是道德客观性的理论。

2. 西季威克心中的伦理学方法，指的是历史上的各种伦理学说所认可的382 那些论证程序：各种形式的理性直觉主义以及道德感的观点；至善主义与功利主义；还有社会契约论学说（只要他们包含了部分伦理学说）。西季威克也把合理利己主义作为一种伦理学方法纳入其中。

请注意，西季威克想关注的是这些方法本身以及它们作为方法的差异，而非它们的实践后果。他想把这种欲望——即澄清他所认为的阻碍伦理学发展的障碍——放置一旁，只从一种超然的好奇出发去研究这些方法。他甚至不想去“寻找并采纳那些确定应当做什么的正确方法，而只去思考，如果我们从一定的伦理前提出发，会合理地得出何种结论，以及会以何种确定性和精确性得出这些结论”（《伦理学方法》初版序言第8页）。

这一说法并没有完全准确地描述西季威克的观点，因为他想要阐述的是，一种合理的伦理学方法必须符合一定的标准；并且，如同我们将会看到的那样，这些标准被用作中立的立场，各种不同的方法要根据这种中立的立场来加以评判。尽管如此，从一种公正的角度去阐述和比较各种不同的伦理学方法仍是《伦理学方法》的一个重要特征。

这一特征意味着，我们不应认为《伦理学方法》的目标是想证明古典功利主义的合理性。很明显，古典功利主义是西季威克偏爱并最为着力阐释的一种学说。但是在《伦理学方法》的结尾，他认为，他被迫承认，虽然从一种中立的角度，比起任何形式的直觉主义来，功利主义远为良好地通过了伦理学的合理方法的标准，因而优于直觉主义，但是，古典功利主义和合理利己主义似乎都能很好地通过这些标准。西季威克得出了一个不那么令人鼓舞的结论，即在实践领域之中，理性自身似乎是相互冲突的。

3. 《伦理学方法》的结构大致如下（我大概地说说这一结构，以便你们可以把第三编论正义的第五章以及西季威克的整个论证置于它的恰当背景之中）：

（a）《伦理学方法》分为四编。

第一编：讨论预备性的一些问题：伦理学、道德判断、伦理学原则与伦理学方法的定义；自由意志的定义及其与伦理学的关系；欲望的定义与愉悦的定义；直觉主义、利己主义、自爱等的定义。

第二编——利己主义：由于西季威克认定，根本说来只存在着三种本质上不同的伦理学方法，即合理利己主义、直觉主义和功利主义，所以，³⁸³他试图对这些伦理学方法进行系统的比较和阐述。第二编通篇探讨的是合理利己主义。

第三编——直觉主义：探讨了各种各样的类型（与第一编第八章一起），同时指出了直觉主义作为一种方法的缺陷，提示了将要论证的古典功利主义是更为优越的。尤其参见第三编第十一章“对常识道德的评论”，以及第十三章“论哲学的直觉主义”和第十四章“论终极善”。

第四编——功利主义：从古典形式的功利原则的定义开始。第一章部分地探讨了据以评判各种伦理学方法之中立而公正的立场或理据。第二章讨论功利原则的证明；第三章考察常识道德与功利主义之间的关系，并认为常识道德在某种意义上是（就像它曾经所是那样）无意识的功利主义。第四、五章展开论述功利主义的方法；第六章讨论三种伦理学方法之间的关系，并以“实践理性之二元论”的悖论结束。

（b）严格说来，《伦理学方法》的论证并没有证明古典功利主义的学说，虽然西季威克明显偏向的就是古典功利主义。之所以这么认为，理由在于，虽然功利主义在第三、四编之中战胜了直觉主义，但是，在功利主义与合理利己主义之间存在着一种联系，也就是说，两种理论都同样能很好地符合伦理学的合理方法的客观标准。这个令人吃惊的结论在第四编最后一章得出；因此，西季威克说，我们遇到了实践理性的二元论，但是我们尚看不到客观的解决方法。

因此，根据该书的这种结构和梗概，我们可以清楚地看到，西季威克没能达成他的目的：虽然他可以暂时满意地说，他已经正确地阐述并比较了几种主要的伦理学方法，但是，探讨的结果却表明，至少后两种伦理学方法——合理利己主义与功利主义——同样都能通过（在他看来）合理性与中立性的伦理学方法测试。所以，他最初关于客观性的预设——总是存在着一种正确答案的命题——是成问题的。他通过给出一种神学假设而提供了一种解决困境的办法，但是我们没有时间来考察这一点（我相信它是值得研究的，然而不管人们对它是多么的信服，它都不可能是正

确的)。

4. 在这里,我想提醒大家注意(这与后面的讨论有关),首先,西季威克把主要的伦理学方法减少为仅仅三种:合理利己主义(第二编)直觉主义(第三编)和功利主义(第四编),因此,他没有去考察那些在历史上非常重要的其他方法。因而,至善主义被归结为直觉主义,康德的学说被归结为某种关于(西季威克意义上的)平等或公平的形式原则(参见《伦理学方法》第379页)。在我看来,这种比较的范围太过狭小了:我认为,没有把康德的学说——或与之相似的学说——视为一种独特的伦理学方法是一个缺陷;《正义论》就是与康德学说相似的一种学说。同样的,我也认为,西季威克错误地把至善主义消融到直觉主义中去了。西季威克在比较范围方面的狭窄是他的总体观点的一个弱点。

其次,我相信,西季威克在他的伦理学方法的描述中,未能把道德概念的某些重要层面也统摄进去,但是,我在这里不准备深入地讨论这一点。

5. 合理的伦理学方法的基本标准^①:

我要求你们对第293页(第三编第五章)的脚注给予注意,在那个地方,西季威克说,在使用“任意的”(当用于说明定义时)一词来表明某个定义的性质时,他的意思是,任意的定义指的是包含某些限定(例外与认可)的定义,这类限定“破坏原则的自明性,以及,当我们缜密地考察它们时,引导我们把这个原则视为从属性的”。西季威克就是在这一背景下提出他关于“合理伦理学方法之基本原则”的标准的;这些标准即:^②

(a) 首先,西季威克认为,伦理学方法的基本原则(the 1st principles of a method of ethics)必须要满足这些条件:(i)它们必须至少与任何其他道德原则一样地确定,并且(ii)它们必须比其他道德原则具有更大的有效性;(iii)它们必须是不证自明的,而且,更重要的是,它们的有效性或根据不是从任何其他道德原则中推导出来的。

① 在这个地方我解释的是西季威克的程序和论证,尤其参见第四编第二章。

② 在这个地方,你们应当参见《伦理学方法》第三编第十一章,以及第四编第二章;施尼文德《西季威克的伦理学与维多利亚时期的道德哲学》[J. B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1977)]第九至十章。

(b) 任何这样的原则 (iv) 必须在下述意义上是完全理性的, 即它们不包含任何限定、例外和条件, 除非这些限定、例外和条件是该原则自我施加的; 也就是说, 它们是从该原则自身中引申出来的, 而且, 它们不能作为尚未得到解释的条款增补进来 (参见《伦理学方法》第 293 页脚注, 对“任意”的定义)。此外:

(c) (v) 基本原则必须能够控制、规范和组织那些从属性的原则和标准 (以及较低层级的道德戒律与道德信念), 由此把这些从属原则和标准组织到一个完整而协调的框架中来, 排除任意性的因素。这一要求与另一个标准有关: 即是说, (vi) 基本原则必须要规定一种这样的伦理学方法, 这种伦理学方法决定 (确定) 了实际的正当性, 且不仅仅是显见的正当性——在其他条件相同的情况下, 基本原则必须能够推导出一种正确的判断; 并且, (vii) 基本原则因而必须能够给理性行为主体提供一种实际的实践引导, 使我们能够理性地去行动——所以, 基本原则不能是模糊的、不准确的、有歧义的; 最后, (viii) 一种基本原则必须是这样一种原则, 它能恰当地纠正我们前反思的判断。 385

西季威克对于正义解释 (第三编第五章) 的目的在于表明, 存在于常识道德中的任何正义原则都不能满足这些标准, 所以, 这些正义原则都是一些从属性的原则。正义原则尤其无法满足最后三个标准 (他在第三编第五章的整个章节里论证的都是这一问题), 尽管正义原则也没能满足前三个标准。我们将在下一个讲座转向西季威克对正义的解释。

第二讲 西季威克论正义及古典功利原则

第1节 西季威克对正义的解释

1. 你们应该按照如下方式去阅读西季威克在第三编第五章中对正义的说明，即，将它们看做他对于在常识道德里所发现的各种直觉原则——不同的论者还对它们予以完善，力图把它们梳理成真实而合理的基本原则——的漫长而细心解释的一个部分。他相信，他对这些直觉原则的考察表明，在每个例子之中，一旦我们试图在实践中运用这些原则，它们就都被证明是模糊的和不准确的；而且，这些直觉原则在下述意义上受到各种各样任意的例外和限定条件的影响，即这些原则本身不能提供关于这些例外和限制条件的合理解释。因此，西季威克得出结论认为，这些原则无法成为真实而合理的基本原则。必定存在着某些其他的、更高的一个或多个控制性的原则，这些控制性的原则能够解释这些限定和条款。而且，他自始至终都暗示（且常常不仅是在暗示），这一更高的原则必定是功利原则。当然，所有这一切都建立在如下假设之上，即总是存在着一种正确的或真实的答案，我们都知道这种答案，而且我们能够就这种答案达成一致意见（如果我们服从理性的指引的话）。

386

2. 西季威克在三个地方讨论了正义的概念：最彻底的一次是在《伦理学方法》第三编的第五章；其次，是在第三编第十一章（第349—352页），在那里，西季威克在阐释“常识道德回顾”时概述了第五章的内容；最后，在第四编第三章（第440—448页），他在那里对正义概念进行了评估。

西季威克把对正义的这些讨论的不同目的解释如下。在第三编的第五章，目的在于“公正地弄清常识的正式意见是怎样的”（《伦理学方法》，第343页）；而在第十一章的“评论”那里，“是在问，这些看法〔即常识的正式意见〕在何种程度上能有资格被视为直觉真理”（《伦理学方

法》，第 343 页）。第三编第三章的目的在于表明，在实践中，当人们试图定义和阐述正义的概念时，往往会遇到难以定义和定义模糊的问题，而常识道德在解决这些问题时采取的则是无意识的功利主义立场，因为，功利原则是自然而然地被诉诸的，即使这种诉诸只是隐性的。（西季威克对人类常识道德的定义之一是：“依赖其判断的那个人群普遍表达的人类常识”[《伦理学方法》第 343 页]）所以，虽然对正义的这些不同解释多少有些反复，但它们的目的是不同的；实际上，西季威克的这些评论并不总是相同的，它们在某种程度上是相互补充的。

3. 对第五章的粗略概括如下：

（a）在第一节（《伦理学方法》第 264—268 页），西季威克认为，虽然在我们的观念里，正义与法律（正义的管理）是联系在一起的，但正义不能等同于法律，因为法律有可能是不正义的。而且，虽然在制定法律和实施法律的过程中正义排除了任意的不平等，但正义并不意味着不存在不平等。

（b）在第二节（第 268—271 页），西季威克讨论了他所称的“传统意义的正义”，也就是说：（1）履行契约与明确的约定，（2）使产生于确定的社会实践与社会建制的自然期望得到满足。但是，满足这些自然期望的义务没有得到明确的界定；同样不明确的是这些期待应该具有什么分量。

（c）第三节（第 271—274 页）：如果根据理想的正义标准来判断，那么社会秩序自身就会被认为是不公正的。但是，还存在其他一些不同的这类标准。

（d）第四节（第 274—278 页）：一种观点认为，自由是绝对目的；但是，如果把对理想的正义的说明建立在这样一种观念的基础之上，那么，我们就会遇到许多无法克服的困难。

表 7

| 层次 | | | |
|----|-----------------------------------|-------------------------------|-----------|
| 0 | 第 1 节：正义 df: 264—268 | | |
| 1 | 运用于法律中的正义 (J as R) “267f, 441f | 正义的本质：379f; 496 平等的原则：384f | 正义的美德：268 |
| 2 | 实质正义：公正法律的标准 | | |

续表

| 层次 | | | |
|----|--|--|---|
| 3 | 第2节：传统的正义 df. 269ff; 442ff | 第3节：理想的正义 df. 278 | 第5—7节：刑罚的正义 280—282; 报应：349; 补偿：281f |
| 4 | 第3节：分配正义：df. 273, 278f | | |
| 5 | 第4节：天然的自由 df. 274—278, 350f; 444f | 第6节：应得原则： df. 279 | 第5节：适宜原则 282f |
| 6 | 第5节：天然的自由 (派生的, 279f) | | 第6节：社会主义理想： 288—290 |
| 7 | 第6节：按勤奋努力赏罚 的原则：283—285, 445— 447; 349 | 第6节：按贡献回报的原则： 285f; 349; 445—447 | 第6节：个人主义理想： 286—288; 444f |
| 8 | | 第3节：政治正义： df. 271ff (273页的问题： 协调传统的正义与 理想的正义) | 正义与平等： 266ff; 293; 379 |
| 9 | 定义“任意的”： 293页脚注 | 政治义务：352, 441 | 完全平等原则：416, 447 |

表7 西季威克对正义解释的图解，《伦理学方法》第三编第五章

388 (e) 第五节 (第278—283页)：自由的实现也不符合我们常识概念中的理想正义，常识意义上的理想正义更倾向于接受应得原则。

(f) 第六节 (第283—290页)：但是，应得原则的运用也同样会带来令人困惑的问题，因为它允许对应得做出不同的解释：例如，应得可以用勤奋努力的程度作为评定的依据，也可以用所做之事 (所提供服务) 的价值作为评定的依据；不仅如此，适宜原则也是一个复杂的因素。

(g) 第七节 (第290—294页)：相似的，在界定刑法的正义时，也存在着关于惩罚恶意动机的许多困难。西季威克最后总结了她的结论 (第293—294页)。

第2节 对古典功利原则的表述

从直观上看，古典功利原则的观念就是最大限度地增加快乐减去痛苦后的净额。

1. 该原则相当普遍地运用于所有对象：各种各样的情况与实践活动，个体行为与性格特征，等等，而且也运用于所有环境之中，包括理想的与非理想的。因此，在任何既定条件下，如果在所有可行的可实现选择之中，制度或行为等是正当的、或者是应该去做的，那么，它就是那种能够使功利最大化的选择：

$$\sum a_i u_i = a_1 u_1 + a_2 u_2 + \cdots + a_n u_n \quad (u_i \text{'s 的线性加总})$$

其中， a_i 's 是实数 (u_i 's 的权重)， u_i 's 是代表每个个体 i 的功利（快乐减去痛苦的净额）的实数，这些数值考虑了所有当前影响个体的制度或行为的后果，不管它们在时空中的位置如何（如它们在遥远的未来）。

2. 为了使这个观念成立，假定当前的这些个体属于同一个社会，而把其他社会的个人暂时排除在外；然而，这些个体包括未来的 m 世代（假定到世界结束之前）的所有人。古典功利观念是这段时间内的功利的最大化，过去的人是不计入其中的，因为过去的人已经逝去，不会再受到人类行为的影响。

3. 在古典功利主义学说里，权重 a_i 全都等于 1，就像约翰·斯图亚特·密尔所认为的那样，这是下述观念所包含的：用客观的数量来衡量快乐和痛苦（根据它们的强度和持续时间）。与赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer）³⁸⁹ 的观点相反，并不存在如此哲学化的“对于幸福的平等权利”（参见约翰·斯图亚特·密尔《功利主义》第五章第 36 段脚注）。

4. 如同已经说过的那样， u_i 's 是用来衡量一段时间内（在其间制度或行为会对个人产生影响）每个个体的快乐减去痛苦的净额的数值。我们能够想象，这一时间段分成了等距间隔区，因此每个 $u_i = \sum_j u_{ij}$ ， $j = 1, \dots, q$ 。但这只是相当理论性的考虑，现实中并不存在这类事物。你们可以看到，这是如何发生的。

5. 基本的要点在于， u_i 's 只表达了一种信息：即是说代表了所计算的或估计的功利总和（它只来自于快乐和痛苦的令人愉快或令人厌恶之

意识的强度和持续时间)，而不考虑其他的因素，例如，作为这些经验性条件因素的个人与他人的客观关系，或者欲望的目标（这些欲望的满足或不满足带来了快乐或痛苦）。就本身而言，残忍的报复所带来的快乐与慷慨和友善所带来的快乐是完全相同的。正如边沁所说：在终极的意义上说，玩儿童游戏与朗诵诗歌并无高低之分（前者的一个单位的快乐等于后者的一个单位的快乐）。

第3节 关于功利的人际比较的一些评论

1. 为了论述功利的线性加总的最大化，我们必须假设，每个个体的快乐和痛苦是可以进行加总的，而且，被估计的快乐与痛苦的单位对于不同的个体来说是无差别的。古典功利主义学说假定了人际比较的完全可比性：（a）幸福的层级是可以比较的，并且（b）幸福的单位是相同的。边沁、埃奇沃思、西季威克之脉也假定了一个天然的零值，它是一个介于愉快和痛苦之间的无差异点。关于这些问题，可参见西季威克的《伦理学方法》第二编第二章。^①

2. 古典功利主义学说假定，每个个体都能基于内省与回忆，从而估计并比较他们自己的幸福层级：愉快和痛苦是可以直接被人们所认识的、被判断为令人愉快的或令人痛苦的经验的某些方面。

390 3. 古典功利主义学说假定了对所有个体的相同的天然零值，以及（按照埃奇沃思）所有个体都认可的用于识别不同幸福层级的相同的幸福单位，它还假定，所有的个体都能够一以贯之地排定各种幸福之间的不同层级，因而，古典功利主义学说推论说，所需要的人际比较是可以达成的，而且，这不会依赖于牵涉到机会与风险的选择（这些假定是相当强的，而且看起来很不合情理；我们稍后会更详细地讨论这一点）。

第4节 作为合理伦理学方法之基本原则的 功利原则的某些特征

1. 我们尤其关注的是古典功利主义的这样一些特征，这些特征使得

^① [关于功利的人际比较的扩展性讨论，参见本书西季威克讲座第三讲。——编者注。]

西季威克认为功利主义可以克服直觉主义的缺陷，如同西季威克在其关于正义的讨论中所展现的那样（上一讲座曾加以讨论）。记住这一点后，我们首先需要注意的是，功利主义是一种单一原则的观念：它的基本原则之间是不可能发生冲突的，因为，只存在着一个这样的基本原则。这是功利主义优于直觉主义的一个地方。

2. 不仅如此，西季威克相信，功利的原则是以三种不证自明（或显得不证自明）的原则为基础的：（a）平等（或公平）的原则（《伦理学方法》第 379 页脚注），西季威克认为这个原则的要点已经由克拉克（第 384 页脚注）和康德（第 385 页脚注）加以阐释；（b）合理自爱的原则（零时间偏好）（第 381 页）；以及（c）合理仁爱的原则（第 382 页脚注）。然而，这三种原则并不互相冲突，而是合在一起产生了一条单一的功利原则；因此，不证自明的标准得到了满足，同时，无须放弃该标准对实践所具有的引导功能。（关于这一点，参见西季威克讲座第一讲第二节）

3. 西季威克主张功利原则是完全合理的，原因在于，它没有被任意的例外或限制条件所限制或约束；它普遍地运用于所有实践推理的例子之中；并且，二级规则或“中道”（《伦理学方法》第 350 页）可以通过它得以解释，因此，该原则满足了西季威克讲座第一讲第二节所讨论的标准。

4. 最后，功利原则还协调并系统化了常识道德判断，并以一种连贯而一致的方式来对常识道德判断加以调整。（例如，可以参见第三编第十四章对于理想价值的讨论，那个地方的结论部分认为（第 406 页脚注），除了功利原则，任何原则都不能够组织这些判断）同时，功利原则还纠正我们的前反思的判断，因此，它还满足了西季威克讲座第一讲第二节所讨论的第八条标准。西季威克断言，我们的前反思判断（或其中的某些）具有一些显见的有效性，因此需要引入功利原则来对这些前反思判断加以排序；这是对功利原则的进一步的确认（参见第四编第二章第 419—422 页）。

第 5 节 西季威克把天然自由当作幻象来加以批判

1. 在第三编第五章的第四节，西季威克认为，自由原则——即人们

彼此之间的关系，除了契约（以及契约的强制实施），都应免于干涉——不能成为合理的伦理学方法的基本原则。首先，（a）自由原则包括了一些任意性的限制，因为，它自身并不能解释，为什么自由原则无法运用于儿童、精神障碍者这些类人群，为什么自由原则必须要潜在地诉诸另一种原则即功利主义原则（《伦理学方法》第 275 页）。

2. 其次，（b）自由这个词的意义在下述两个意义上是模棱两可的，自由既可以指任何种类的、不受约束的烦扰他人的行为自由，也可以指不遭受（至少）某些烦扰的自由（尽管不可能不遭受任何烦扰）。但是，为了在这两个不可接受的极端之间找到中间点，我们就需要某个更高的原则，例如（再次）功利主义原则（第 275 页脚注）。

3. 如果一种社会秩序结构能够使用自由原则，那么，自由原则必须允许人们拥有通过契约的方式来限制自己的自由的权利。但是，限制自己的自由的这种权利本身也必须是有限的，因为，自由原则不可能允许人们拥有把自己出卖为奴隶的权利；然而，仅从自由原则又不可能推导出这一原则：人们拥有以契约限制自己的自由的有限权利。我们需要某种附加原则，它会在正当性等方面具有更多的优越性（第 276 页）。

4. 在转向对于物品的独占，尤其是土地的独占时（在这里，西季威克想到的似乎是洛克；在之前三段中，他想到的可能是斯宾塞），西季威克认为，如果没有独占，那么，自由原则就能最好的得到实现。设想一下，在一个社会里所有的土地都已经有人占用，而且社会中的一部分人没有继承到土地所有权，在这种情况下，如果人们认为，社会中的每个人占有土地比都不占有土地更有利于他们的生活，那么，我们就得认为，对那些已经拥有土地的人的自由干涉是能够被补偿的。但是，这种干涉实际
392 上要诉诸另一个原则，因而，自由的实现不可能是“分配正义的终极目的”（第 276 页）。

第 6 节 对功利原则之定义的进一步说明

1. “最大多数人的最大幸福”这一用语似乎最早出现在哈奇森的《关于道德善恶的研究》（1725）一书中（参见该书第三章第八节）。这样的表述使得有些人认为，功利主义原则是站不住脚的，因为它提出了两个需要去最大化的目标（幸福的总量与人员的数量）。但这是一种误解：功

利主义原则要最大化的是幸福总量，这意味着，幸福在当代人们之间或在不同世代的人们之间的分配，以及参与分配的人员数量（只要社会政策影响到了这些人），都是由那个能够使功利的总量（而不是人均的功利占有量）最大化的原则来决定的。西季威克在这些问题上的观点是明确的，参见《伦理学方法》第415页脚注（还可参见《正义论》第161页）。

2. 请注意，功利原则一点都不看重平等（平等分配功利的意义上）：唯一重要的事情是功利的总量。这是由功利原则的加总性质决定的（ u_i 's 的线性加总的最大化）。可以看出，如果功利原则被说成是使功利成倍地增加，那么它就会有一种支持平等的动力。因此，功利原则的数学形式本身就已经包含了一种伦理观念：即分配是不重要的。

3. 在实践之中，例如在法律领域，功利主义者常常假定人们具有相似的感受愉快和痛苦的能力，他们还假定，边际效用递减的原则是站得住脚的：这两个假定都意味着，在其他条件相同的情况下，对实现幸福之手段的分配必须坚持平等的原则。

第三讲 西季威克的功利主义

(1975 年秋季)

第 1 节 功利主义导论

393 1. 如同我之前说过的，功利主义是英语世界中历史最为悠久（最为古老）且绵延不绝的道德哲学传统。我用“英语世界”（English）一词指的是：用英语写作的学术界；许多重要的功利主义作者都是苏格兰人——弗朗西斯·哈奇森、大卫·休谟，以及亚当·斯密；在 20 世纪，功利主义在美国仍有许多坚定的代表者。我认为下面这样的说法并不夸张，即，从 18 世纪 30 年代兴起的功利主义，基本上成功地支配了英国的道德哲学。用支配一词，我的意思是：

（a）它拥有一系列不同寻常的代表作者——哈奇森、休谟、斯密、边沁、密尔父子、西季威克以及埃奇沃思；他们在数量和智识力量方面都超过了其他任何脉络的道德哲学，包括社会契约论、唯心主义（idealism）、直觉主义以及至善主义。（请注意，我正在谈论的是英国的道德哲学，而不是欧洲大陆（如德国、法国等）的道德哲学）

（b）功利主义也基本上控制了哲学论争的话语，其他哲学传统都疲于构建与功利主义不同的理路，这些努力常常陷于失败。尽管直觉主义或唯心主义可能成功地指出了功利主义的一些严重缺点，但它们都未能提出一种可与最好的功利主义作者相匹敌的同等系统化的学说。在直觉主义者方面，我想到的主要是巴特勒、普赖斯（Price）、里德（Reid）和惠威尔，而英国 19 世纪的主要唯心主义者是汉密尔顿（Richard Hamilton）、布拉德雷（Francis Herbert Bradley）和格林（Thomas Hill Green）。

（c）此外，功利主义与社会理论有着非常紧密的联系，且功利主义的领军人物也是重要的政治理论家和经济学家。想想这个惊人的事实：所有伟大的古典政治经济学家——除了大卫·李嘉图之外——都在作为一种道德哲学传统的功利主义中占有大致相同的重要位置。我们只需把他们的名

单列出来就够了：

18 世纪：休谟、亚当·斯密以及杰里米·边沁。

19 世纪：詹姆斯·密尔、约翰·斯图亚特·密尔、埃奇沃思以及西季威克（埃奇沃思和西季威克各自分别更偏向于经济学与哲学，但他们对这两门学科都有兴趣）。西季威克的第三本书《政治经济学原理》（1884 年；1901 年第三版）在某种意义上就是第一本功利主义福利经济学的短论。

在 20 世纪，功利主义对经济学的影响比任何其他道德哲学都要深远，受功利主义影响最为明显的代表人物是马歇尔和庇古；只是到了 20 世纪 30 年代以后，古典功利主义学说的影响力才开始消退。但是，直到今天，许多经济学家仍持有他们所称的某种普遍形式的功利主义。我们稍后将对此做更多论述。

因此，完全有必要对功利主义给予特别的关注。一种具有如此影响力³⁹⁴的传统是不会不具有巨大优点的。

2. 现在，我们对功利主义在现代时期的开端做一点评论。如同许多近代英国道德哲学与社会理论一样，我们可以简便地认为，它开始于霍布斯，并且是对霍布斯的回应。我们必须记住，霍布斯是一位影响深远的人物——一位令人称奇的作者，写作风格犀利，能够用几近完美的方式来表达他对政治生活的深刻，并多少有些骇人的见解。霍布斯引发了剧烈的智识回应：被认为是一个霍布斯主义者是有些危险的，理由很容易理解：霍布斯是现代异教徒的主要代表。

可以对拉夫·卡德沃斯（Ralph Cudworth）这样正统的基督徒道德学家与霍布斯进行一个比较；卡德沃斯赞同的哲学观点列在表 9 的左侧栏之中。

图表 9

| 卡德沃斯 | 霍布斯 |
|------------|--------|
| 有神论 | 无神论 |
| 二元论（心灵与肉体） | 物质主义 |
| 自由意志（自由主义） | 决定论 |
| 国家的有机理论 | 个人主义 |
| 永恒不变的道德 | 伦理相对主义 |

可以比较一下卡德沃斯的观点与他所理解的（如同那个时代的多数人所理解的那样）霍布斯观点（图表右侧）。^① 要想了解霍布斯对他所处的时代意味着什么，了解霍布斯的理论对基督教的道德传统与哲学传统所带来的猛烈冲击，最好的文献就是比卡德沃斯的《宇宙的真正理智体系》（*The True Intellectual System of the Universe*, 1671 年刻印，1678 年出版）。

3. 然而，功利主义领军人物对于霍布斯的回应与卡德沃斯自然是相当不同的。这里，我把神学功利主义者——盖伊（Gay）、威廉·佩利（William Paley）和奥斯丁（Austin）——作为一些特殊例子先搁置一边；他们中有些是神学家或有神论者，例如哈奇森与斯密。在很大程度上，霍布斯令功利主义者感到烦恼的不是他的无神论——如果霍布斯是个无神论者的话——也不是他的物质主义、决定论以及个人主义。在某种合理的意义上，休谟、边沁、大密尔与小密尔以及西季威克也都持有这些观点。他们所反对的是霍布斯的这样一些观点（或者他们认为霍布斯想要表达或代表的这样一些观点）：

（i）心理利己主义和伦理利己主义的学说。

（ii）霍布斯的这一理念：政治权威的合法性是由较高权力（superior power）赋予的（尽管这很难说是霍布斯的观点），或被较高权力同意的，又或者，合法性实际上完全建立在社会契约或任何类型的契约（通常意义的）的基础之上。

（iii）伦理相对主义的论点。

395 因此，以这种方式来思考古典功利主义（从哈奇森—休谟到西季威克—埃奇沃思一脉的论者）是有益的：即把古典功利主义理解为对霍布斯的系统回应：

（a）一种用于解释政治权威之基础的道德与政治观念，它不是把政治权威建立在权力的基础上，而更是建立在某些道德原则之上的；并且，这种道德与政治观念不是相对主义的，也不是建立在心理利己主义或伦理利己主义基础之上的。

与此同时，古典功利主义把接受现代文化的状态——即道德观念与政

① 约翰·帕斯摩尔：《拉夫·卡德沃斯》，John Passmore, *Ralph Cudworth* (1951), pp. 11f.

治观念必定是世俗的——作为其理论前提，也就是说：

(b) 古典功利主义不把道德基本原则建立在神的意志的基础上，这与对有神论（传统意义上的）的拒绝是完全一致的。古典功利主义与物质主义、决定论以及个人主义也是不矛盾的，与人们所说的社会理论与自然科学的结论也是协调一致的。

概言之：古典功利主义是在现代无神论社会里第一个想发展出一种系统道德观念的理论传统。功利主义作者们把他们的大部分精力都用于反对正统的道德传统，用于为政治制度提供某种道德基础；这些政治制度不仅完全不具有任何神学背景，而且，还被设计得适合于世俗的假设和现代世界的趋势。

你们将会看到，把真正的良序社会当做一种合理的政治标准的观念也是建立在这种理念的基础之上的。所以，我们可能会接受这一目标：我们可以不用认为正统（神学）的假设是错误的，也能实现建立政治制度的目的。我们只需建立起某种不用预设这种（神学）基础的道德学说（如果这是可能的话）就够了。我将假定，我们讨论的所有观点都接受了这一基本目标。³⁹⁶

第2节 西季威克对古典功利原则的阐述

1. 西季威克在《伦理学方法》第四编第一章中详细阐述了古典功利原则。我将考察其主要论点，做一些评论，以便说明，我为什么要把功利主义（或如西季威克有时所说的“普遍的快乐主义”）理解为这样一种伦理学理论：该理论认为，在特定的环境之中，（客观上）正确的一种制度或一组制度，或者客观正确的（个人）行为，是那些能产生最大幸福总量的制度或行为，或那些能带来最大幸福（令人快乐的感受）净额的制度或行为。

在计算这种将要被最大化地增加的幸福总量时，我们将把所有受到制度或行为影响的个体（个人）——其幸福将受到积极或消极的影响的人——都包括进来，无论他们是谁。实际上，古典功利主义者认为，原则上必须把所有有知觉的存在物都纳入其中，因此，所有能体验快乐和痛苦的动物或生命都应该被算入其中。它们所具有的感受快乐和痛苦的能力和倾向要求我们把它们计算进来。这是我们稍后将会关注的功利主义的一个

重要特征；对于现在而言，让我们设定，制度和行为的影响仅限于人类个体和后续时代的个体。

我们可以把功利主义原则按照下面这种形式写出来：令 u_1, \dots, u_n 为 n 个受到制度（或一套制度体系）或行为影响的个体，比如 n 个处于社会中的个体或其他 [群体]；令 a_1, \dots, a_n 为这些功利的权重；那么，功利主义原则就可表述为：

$$\text{最大化：} \sum a_i u_i = a_1 u_1 + \dots + a_n u_n$$

也就是说，正确的备选方案（制度或行为 [或无论别的什么]）就是这样一种备选方案（制度或行为），它属于那组可以最大化这一函数的可行（可能的）方案。（假定不存在误差）

立刻变得明显的是，这一原则不是伦理利己主义的：每个人的幸福都被计算进来了，并被赋予了一定的权重（假定所有的 a_i 都大于 0）。

397 2. 在这方面，让我们注意该原则的一个非常重要的特征： u_i 's 是衡量幸福的数量，且对于西季威克来说，终极善是令人快乐的感受或令人愉快的经验（或意识）（我们稍后会详细讨论这一点）。这些经验或意识是心灵的状态或某些方面，并且，它们是被内省所直接获知的：可以说它们是圆满自足（在一定的时间段内）的，并且就其自身而言是善的（或者在痛苦的例子里，是就其自身而言是恶的）。对于这些感受的认知并不预设（或使用）任何牵涉到正当或正义等概念的原则，也不牵涉到任何处于那类原则之下的概念。因此，古典功利主义采用了这样一种幸福的概念或者是终极善的概念，这种概念是独立地加以定义的，并且在某种意义上说，是先于任何其他道德概念的，或者，不管怎样，是先于正当和正义的概念和道德美德与道德价值的概念的。这是目的论理论的特征，所以，功利主义是一种目的论的学说。^①

功利主义区别于其他各种目的论理论的地方在于功利主义对于善的定

① 关于对于目的论的讨论，以及目的论与契约论的比较，参见约翰·罗尔斯《正义论》John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, rev. ed., 1999), pp. 21—23、35—36、490—491、495—496。——编者注。

义——关于需要被最大化的事物。因此，至善主义声称，我们需要最大化的是某些特定形式的卓越（人类的或其他事物的完善），或某些其他的价值：美丽的事物，或关于世界（或世界的主要结构）的知识，抑或是这些东西的混合。^①（有时，“理想功利主义”这一术语被用于标识这种观点，但这是对这一术语的误用）至善主义的例子可以在黑斯廷斯·拉斯达尔（Hastings Rashdall）和乔治·爱德华·摩尔以及许多为至善价值做出一定贡献的作者那里找到。

但是，古典功利主义把善定义为可以从主体的角度加以最大化的对象，也就是说，可以从（人类）个体的令人愉快的感受或经验（意识）的角度来加以定义。

3. 这似乎是对善的一种太过于狭窄的定义。我之所以使用这样一种定义，首先是由于它对善的定义具有一定的明晰性和简洁性；其次，是由于这样的观点是西季威克（以及边沁和埃奇沃思）的见解；而且，西季威克对这一定义有几个有趣的论证（我随后将提到）。他的观点是对严格意义上的古典功利主义学说的最为鲜明的表述；西季威克抵抗了所有偏离它的理路，尤其是密尔（我们将在下一次讲座里提到）和摩尔等人的理路。

然而，如果我们愿意，功利主义的善的概念也可以从更为广阔的角度³⁹⁸来加以理解。比如，把善理解为非快乐论意义的人类兴趣的满足，或者理解为理性的（人类）兴趣的实现；对于此处的兴趣，我们可以加上某些理性标准的限定，如果这些理性标准不涉及其他道德概念（正当和道德价值等）的话。也就是说，我们允许对人类兴趣或欲望进行恰当而有限的修正（通过理性思辨等方式）。或者，更一般地说，我们可以把作为幸福的善定义为某种合理的生活计划（当然是由理性恰当地加以限定的）的成功实现。^② 功利主义能够加以扩充，以包括这些变动，对于功利主义学说的许多常见异议在面对这些扩展了的功利主义时就不再言之成理了。

① [参见《正义论》（*A Theory of Justice*, section 50, on the Principle of Perfection）。——编者注。]

② [这里请参见罗尔斯从人们的合理生活计划的角度对人们的善所做的解释，这些生活计划是人们经过深思熟虑的理性思考后加以确定的，并考虑了亚里士多德主义的伦理学原则，《正义论》第63—66节。——编者注。]

例如，密尔肯定就想以（至少）这种方式来对需要加以最大化的善进行分类。^①

功利主义对善的定义的突出特点是：（a）它独立地定义善（无须借助于正当和道德价值的概念）；（b）从主体的角度来定义善：善的事物就是（i）令人愉快的感受（或意识）（愉悦），（ii）个人的合理兴趣（被“合理地”加以限定的兴趣）——与人们的实际兴趣有关——的满足，（iii）合理生活计划（幸福）的实现，（c）它在某种意义上是个人主义的：终极善完全被归结为个人的意识经验，而且不预设任何客观的关系。无论如何，（d）需要加以最大化的就是这种善（个人的这些善）的总和。要想弄清这种意义上的个人主义的具体含义，最好的办法就是拿它与其他一些观点进行比较。

4. 可允许的改变或完善：让我们更为详细地解释一下，一种可允许改变（或完善）的古典功利主义指的是什么：即是说，这样一种功利主义的要点是什么，我们使用这一概念的用意何在？这一概念的使用表明：存在着一种相当松散地使用“功利主义”这一术语的趋势，以致许多种明显不同类型的道德观念都被说成是功利主义的。功利主义概念的这种宽泛使用带来了一种不幸的后果：它模糊了各种不同道德学说的结构，使我们无法了解什么是每种道德学说的特别之处。所以，我们需要一种可允许改变的功利主义概念，用它来限定所有这些不同的功利主义变体——这些变体都具有古典功利主义观点的特征或特殊结构。

现在来考虑一下，古典功利主义的独特结构是什么？（a）首先，功利主义与一般意义上目的论学说具有相同的结构特征：即是说，善是先于并独立于正当（以及与正当有关的所有概念）而被定义的；因而，正当被定义为最大限度地增加善。以这种方式引入正当的概念是功利主义所暗含的自然的直觉理念的一个方面。这种直觉理念即这样一种观点，理性的行为和决定就是去最大限度地增加善：去争取最大量的善。（可以与社会契约论比较一下）

（b）其次，功利主义不同于其他目的论理论的特征在于，功利主义从主体的角度来定义善，大致地说，是从一种主体即人类个体的视角来定义善。这意味着：

^① 参见本讲附录中关于可允许改变的功利主义变体。

(i) 善被定义为令人愉快的或令人厌恶的意识,或被定义为愉快而非痛苦,或被定义为欲望的满足(根据欲望被满足的强度与持久度)。

(ii) 感受愉快和痛苦的能力,或者相关欲望和好恶,是人们在任何既定时间里所实际具有的那些能力、欲望和好恶。我们每一次在进行深思熟虑的考虑时都是从人们现在所具有或将来可能会具有的这些能力、欲望或好恶出发的。实践理性建立在特定的习性与欲望的基础之上。

因此,古典功利主义的特征也就在于,它根据人们所具有的感受愉快、痛苦、满足等的能力来对待人们。人们对社会资源的权利建立在这些能力的基础之上。这一观点与某些从不同的角度来看待人们之权利的观点,如社会契约论的观点和康德的观点,形成了鲜明的对比。

现在让我们来定义一种可允许的功利主义变体:即这样一种功利主义,它保留了功利主义的这些特征,而且,不引入与原有特征不相一致的元素。这种观点主张,在考察功利主义时,我们想知道,任何一种具有这些特征的功利主义是否是正确的。如果我们能够证明,所有具有这些特征的功利主义观点都是无法令人满意的,那么,我们就能取得某些进展。

鉴于这一原因,我们可能会希望(如同我较早之前提到过的)同意这样的观点(如果这种观点能够强化功利主义的理据,并使功利主义成为一种更好的观念),以便假设,善被定义为合理欲望的满足,在其中,合理的欲望是这样的一些欲望,即当人们使他们的实际欲望经受某种形式的合理评价(根据理性选择原则)后所形成的欲望。这得出的是一种不同的观点(一种变体),但是,我们希望把它算做是与功利主义具有相同结构的可允许的功利主义变体。

关键之处在于:如果我们不许可功利主义的这种变体(当它能使功利主义成为更好的观点时),那么,我们就不会发现功利主义的基本错误。(如同下面的讨论所表明的,用正当概念的约束力去限制实际的欲望 400 是不被功利主义允许的)

第3节 关于人际比较的一些要点

1. 很明显,愉快的加总(为简明起见而这么说)概念或不同个体之

幸福程度的概念，预设了我们拥有某些方式来比较和评估不同的人所体验到的快乐。我们可以这么说，例如，个体 A 拥有两倍于个体 B 的快乐，等等。

让我们对这样的观点做出一些评论：

首先，我们假定 a_i 's 全都是相等的，而且令它们都是 1。这也许就是边沁下面这段（如同密尔在《功利主义》第五章第 36 段所引用的）话想表达的意思：“每个人都只能算做一个，没有人可以算作一个以上。”密尔正确地解释了这一重要准则：这一准则并不意味着（如斯宾塞在《社会静力学》中所说的那样），每个人对幸福都拥有一种平等的权利；相反，它是从对善（作为快乐、满足等）的独立定义中推导出来的。如同密尔说的那样：它只假定了，同等数量的幸福（快乐）具有同等可欲求的价值（善），无论它们是由同一个人还是不同的人所感受到。所有这些意蕴都暗含在关于快乐量度的观念之中。它是功利原则自身的一个部分而非一个需要去拥护的前提。^①这就是密尔想要说的。只要把善理解为快乐（满足）且仅仅理解为快乐，那么，这种解释就是顺理成章的。（与亨利·梅因爵士 [Sir Henry Maine] 笔下的婆罗门比较一下，婆罗门人将会把一个婆罗门人的快乐，视为非婆罗门人的快乐的二十倍；婆罗门人需要通过某种方式修改严格意义上的古典功利原则，以便能得出他们的结论）^②

401 2. 因此，从现在起我们假定所有的权重都等于 1。在这里我们可以加上一点，即这适用于所有的个体，不管他们在时间和空间上距离我们

① 密尔说：“赫伯特·斯宾塞先生……说，功利原则预设了一个先在的原则，即每个人对幸福拥有平等的权利。其实这一点可以更加正确地表述为，它假定，同等数量的幸福具有同等可欲求的价值，无论它们是由同一个人还是不同的人所感受到。然而，这并不是一种先在的假定，不是需要用来支持功利原则的一个前提，而是功利原则本身。因为如果功利原则不是说，‘幸福’与‘值得欲求’是同意的，那么功利原则究竟又是什么呢？如果这里面真蕴涵着什么先在的原则，那么它也只能是，算术的真理是可以应用于幸福的评价的，就像可以应用于其他一切可度量的数量一样。”《功利主义》第四章第 36 段脚注。【此处译文参考了徐大建译《功利主义》，上海世纪出版集团，2008。特此致谢。——译者注。】

② 亨利·梅因：《制度早期史讲义》[Henry Maine, *Lectures on the Early History of Institutions* (London: Murray, 1897), pp. 397ff]。【亨利·梅因是英国法律史学家，著有《古代法》、《古代法制史》、《制度早期史讲义》、《古代法律与习惯》和《国际法》等书。——译者注。】

多远；由于我们的行为的影响只限于当前和未来的人们，因而我们可以说（让逝去的人逝去），所有未来人们的快乐与当前人们快乐具有相同的权重。因此，这里不存在纯粹的时间偏好：这意味着，如果我们要对未来人（不管是我们自己的后代还是其他人的后代）的快乐打折，那么，这一定是基于其他的理由，而不能单纯基于人们在时间和空间中的不同位置；否则的话，我们就不是在正确地应用功利原则。例如，我们必须说，由于各种原因，某些预期的快乐的出现具有较大的慨然性，它们的实现具有较大的不确定性。如果是这样，那么，这些快乐就是依据其被估计的概率或可能性而被打折的；这是所谓的数学期望值。但是，这种形式的打折并不意味着纯粹的时间偏好：这种打折乃是基于对于不确定性（可能性）的理性估计，且不是基于某种快乐在时间上是遥远（未来）的这一事实。

3. 现在，让我们谈谈人际比较。很明显，为了达成功利的人际比较，我至少需要两方面的东西：

（a）测量每个个体（所有的 n 个个体）之功利的基数尺度（cardinal measure），以及

（b）一种能够把不同个体的功利数量叠加起来的方法，以便我们能够有意义地把它们关联起来并进行加总：简而言之，我们需要一些对应规则，告诉我们如何去比较和权衡不同人的快乐。

仅仅只做（a）是不够的；只有我们做了（a）也做了（b），并且是用某种令人满意的方式去做的时候，我们才能建立起一种人际比较的方式。

关于基数尺度的一些要点：首先，在古典功利主义学说里，个体功利的基数测度乃是基于个体对于他们自己幸福的估计，这种估计通过内省、反思以及通过他们对于其各种福利状态——愉快或不愉快意识状态的强度与持久度——的比较而达成。总之：（a）个体被认为能够以某种连贯的方式对他们的各种福利等级进行等级区分；（b）他们还能够指出，状态 A 与状态 B 之间的差异，等同于（或者大于或小于）状态 C 与状态 D 之间的差异。基于这两点假设，我们就能够对每一个个体的功利进行测度；而且，这样一种测度是独立于牵涉到风险与不确定性的各种选择（偏好）的。（另一种可能的测度基于一种可以追溯到埃奇沃思的理论；该测度也 402

独立于风险与不确定性。)① 因此, 不能把古典功利主义对功利的测度与冯·诺伊曼—摩根斯顿 (Von Neumann – Morgenstern) 对功利的测度混淆起来, 后者建立在连贯的选择而非随机选择的基础之上。(也许我们以后可以更详细地讨论这一点)②

其次, 建立起相应的规则, 以便我们能够对不同个体的功利测度进行加总, 这不意味着下述情况是必需的, 即我们能够去比较这些个体之间的福利等级 (绝对等级)。福利的单位具有可比性就足够了; 福利等级的可比性并不是必要的。(完全的可比性等于等级的可比性加上单位的可比性) 既然我们正在最大化地增加的是福利的总和, 那么, 问题的关键就在于, 作为各种可行预案之实现的结果, 每一个个体的福利 (与他们目前的福利状态相比) 上升或下降了多少 (从福利单位作为计量依据)。在假定单位可比性的情况下, 与个体 B 的福利等级相比, 个体 A 的福利是否从某个较高 (或较低) 的等级下降 (或上升) 了 n 个单位, 这并不重要。从当前的情况出发, 引起最大净增长 (+ 's 和 - 's 的平衡) 的制度或政策或行为, 将会比其他各种选择更能最大限度地增加功利。③

① 在《正义论》修订版的第 49 节 (第 282 页), 罗尔斯说了如下的话:

“存在几种功利的人际测度方法, 其中一个方法 (它至少要追溯到埃奇沃斯) 是假设, 一个人仅仅能够区别有限数目的功利水平。据说, 个人对属于同一区分水平的选择对象之间的差别持漠不关心的态度, 而且, 对于任何两个选择对象之间的功利差别的基本测度, 是由分隔它们的可区别水平的数目确定的。所导致的基本测度是单值的, 它必然如此, 一直达到一种线性变换。为了做出某种人际测度, 人们可能假设: 邻近水平之间的差别对所有个人来说都是一样的, 所有水平之间的差别也是如此。有了这种人际一致的规则, 计算就十分简单了。在比较各种选择对象时, 我们为每个个人确立这些对象之间的各种水平的数目, 然后计算出总值, 并考虑种种加减值。”参见阿马蒂亚·森《集体选择与社会福利》[A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco: Holden – Day, 1970), pp. 93f.]。关于埃奇沃斯 (Edgeworth), 参见《数学心理学》[*Mathematical Psychics* (London: Kegan Paul, 1888), pp. 7—9, 60f.]。——编者注。]【关于《正义论》(修订版) 的相关引文, 译者参考了何怀宏、何包钢、廖申白的译本, 中国社会科学出版社 2009。特此致谢。——译者注。】

② 对冯·诺伊曼—摩根斯顿的功利定义及功利人际比较之问题的讨论, 参见罗尔斯《正义论》(修订版) (Rawls, *A Theory of Justice*, rev. ed., section 49, pp. 283—284)。——编者注。

③ 当经济学家说“增加边际功利量”时, 他们的意思就是如此; 如果我们假设, (以物品和服务量度的) 收益与损失是足够小的, 以至于每个个体的边际功利基本保持在一个与 (以物品和服务等进行量度的) 收益与损失的整距 (whole interval) 相等的水平时, 那么, 情况就更是如此。

第4节 令人满意的人际比较尺度的哲学限定

403

1. 对于任意一组令人满意的人际比较的对应规则 (correspondence rule), 至少存在着两个重要哲学限定 (philosophical constraint)。除非这两个限定条件得到了满足, 否则, 我们就不能说已经界定了一种言之成理的功利主义观点。第一个限定条件是, 对应的规则必须既是有意义的, 又是从道德的视角看可以接受的——这种道德视角是根据我们正在讨论的特定形式的功利主义 (在现在的例子里是严格意义上的古典功利主义) 来加以理解的。并不是所有类型的对应规则都能满足这一条件。不仅如此, 所有的对应规则似乎都牵涉到某种相当强的伦理预设, 或至少牵涉到具有伦理意蕴的预设, 这些预设也必须符合我们目前的伦理视角。

2. 必须要说明: 存在着广为人知的“0—1 规则” (zero - one rule)。该规则说的是: 假定我们具有个体福利的基数尺度, 再假设这些尺度有上限和下限, 那么, 我们就可以分别让这两个较低和较高的上下限对应于 0 和 1。这确立了某种人际基数尺度, 但是, 这是一个我们想要的尺度吗? 它规定了我们想要最大化 (根据功利主义的观点) 的目标吗? 通过下面这个极端的 (且无疑是非严肃性的) 例子来思考一下这个问题: 该例子具有清晰展现这一问题之困难的优势。考虑一个社会, 在时间 t_0 的时候包括了数量相等的一些 n 个人和 m 只猫 (可以想成每个人都拥有一只猫)。在把所有有感觉的存在物都包括进来, 功利计算的公式就可以写成: 要最大化的是:

$$\sum u_i = u_1 + \cdots + u_n + u_{n+1} + \cdots + u_{n+m}$$

假设在每一个希克斯周期^① (时间周期) 都出现了一定数量的物品 X : 如何去分配 X ? 让我们假设, 按照 0—1 规则, 与人相比, 猫更为容易接近极乐点 ($u=1$)。所以, 也许经过一定的时间, 我们会通过降低 n/m 的比率以最大化功利的总和, 如此一来, 在时间点 t_* (最优点) 的时候, 基本上就不存在几个人可以去为那些几乎无比幸福的猫去收集和分配那些物品了。(我假定对于所有的 t_* , 物品 X 的数量都是相同的。) 对于这一

① 约翰·理查·希克斯 (John Richard Hicks), 一位英国经济学家, 1972 年与美国经济学家肯尼斯·约瑟夫·阿罗 (Kenneth J. Arrow) 一起获诺贝尔经济学奖。——编者注。

结论的解释是，如果我们采用0—1规则的话，那么，就每个单位的X而言，猫是更有效的功利制造者。

这个例子并不需要做一种严肃的反驳，而毋宁是为了生动地了解功利分配的困难。即是说，仅仅建立起某种人际比较的尺度，这不能证明任何事情：这种尺度必须规定一个从哲学的角度看我们应当去最大化的目标，或者规定一个我们能够接受的目标。如果人际比较尺度包含了无法接受的含义，那么功利主义者心中所想的也许就是别的一些东西了。因此，关键之处在于：构建对应规则的任何方案似乎都具有伦理含意，这些含义一方面体现在推导出来的原则中；另一方面体现在对应规则所包含的伦理概念中；而且，即使这些方案表面上不涉及任何道德观念或道德原则，它们实际上也具有伦理含意。这类规则之所以具有这些伦理含意，乃是由于，它设定了一个我们必须予以最大化的目标，并且把这一目标的最大化作为各种制度与行为的唯一目的。不仅如此，有时候很明显的是，某些伦理观念是包含在对应规则中的，比方说，0—1规则是否包含了这样一种伦理观念：所有有感觉的存在物都具有平等的权利或者（也许这一表述更好）拥有最大限度地满足其需要的平等权益？拿这个例子与密尔对斯宾塞的回应比较一下：愉快（通过其强度和持久度的内在性质表现出来）的价值（比如说）是相同的，无论那些快乐是哪些人的快乐。在上面的例子里，我们只是说：人类（所有个体的）快乐的总量与猫（所有的猫）的快乐总量是相等的（根据规则的条款），无论人类个体之间的差异或猫之间的差异以及猫与人之间的差异如何。有什么能证明这一条款的合理性？如果我们拒绝对于猫和人的0—1规则，那么，什么才是正确的比率？0—1规则是否对所有的人都有效？我们是否像0—1规则暗示的那样应该以简单的快乐为目标？^①

3. 第二个限定条件是，（对于人际比较的）对应方案不能涉及任何依赖于正当或依赖于道德价值的伦理概念或伦理原则。这一要求的理由在于，古典功利主义学说把正当理解为最大限度地去增加善（善是被独立地加以定义的）。（人们可以通过举出一些例子来澄清善的含义，例如快乐主义、人类的卓越等）

^① 对潜藏在人际比较之下的价值预设的相关讨论，参见《正义论》（修订版）（*A Theory of Justice*, rev. ed., pp. 284—285）。——编者注。

我们或许已经看到，0—1 规则涉及某些伦理概念，例如平等的权利，或（最大化的）满足的平等权益。当然，这不是对那些接受从 0—1 规则 405 中推导出来的原则的观点的反驳，但是，我们需要弄清，这种原则不再是功利的古典原则：它是某些别的原则。我们为所有有感觉的存在物（或人类）引入了一条平等的权益原则；但是，我们是从哪里得到那样的原则的？这不是因为该原则是使功利最大化的最佳方式；因为，我们已经把它用于定义功利了。所以，也许它是一条基本的首要原则；如果情况是这样，那么，这些情况需要明确地指出来。最后，为什么要去增加功利？为什么不去更多地增加功利的产品（与功利的分配相比，对这些产品的分配通常会带来更少的不平等）？

4. 当然，功利主义思想家经常使用的一些标准假设可能以某种隐蔽的方式允许引入或增加基本原则的做法。^① 这取决于这些假设是如何使用和得以证明的。如果对它们的遵守不受个体心理的实际状态的影响，那么，在这个意义上，它们就是基本原则；而且，它们的意思实际上是：总是按照像这些假设所认为的那样去对待人。如果情况是这样，那么，这些基本原则就必须被明确指出；但是，这样一来，我们持有的就将不再是严格意义上的古典功利主义学说。^②

5. 最后，这个问题的一个更为细微的例子是这样的：我们必须细心地加以计算的仅仅是那些作为意识状态或感觉状态的快乐或满足，这些意识状态或感觉状态的特征能够恰当地加以说明：也就是说只需用善的概念和非道德的概念来加以描述。因此，它不是一个反对某些不平等的论证，

① 参见亨利·梅因《制度早期史讲义》【Henry Maine, *Early History of Institutions* (London: Murray, 1897), pp. 399f】。参见《正义论》修订版第 285 页，在那个地方，罗尔斯也说：“梅因对标准功利假设的评论在这里是中肯的，他认为，一旦我们知道这些假设仅仅是一种立法的工作规则，知道这就是边沁对待它们的方式，那么，这些假设的根据就很明显了。假定有一个人口稠密、合理同质的社会，和一个富有活力的立法机关，那么，能够在相当大的范围内指导立法的唯一原则就是功利原则。那种忽视人际差别甚至很真实的差别的需要导致一个平等地考虑所有人的定理，导致类似性和边际的假定。确实，人际比较的常规要按照同样的观点来判断。契约论认为，只要我们看到这一点，我们就将会明白：我们最好完全放弃测度和计算福利的观念。”——编者注。

② 参见莱昂内尔·罗宾斯《论经济科学的本质及其重要性》，Lionel Robbins, *The Nature and Significance of Economic Science* (London: Macmillan, 1932), p. 141。

比如，从功利主义的视角反对说，人们愤恨不平等；或者，这些不平等使得他们非常气愤。因为，愤恨和气愤都是道德情感：它们暗示了个体坚持着关于正当和正义等的某些观念，而且，它们也预先假设了这样一种信念，即规定这些观念的原则被这些不平等侵犯了。这样一种论证是无法被
406 基于古典功利主义观点的约束条件所许可的。相反，古典功利主义者必须要去论证的是，某些不平等引起了如此之多的妒忌和痛苦，或引起了如此之多的冷漠和沮丧（所有这些都是不愉快的心灵状态），以致只有通过消除这些不平等，更多的幸福总额才会达成。就算我们考虑愤恨和气愤这样的道德情感，我们也必须仅仅根据它们作为情感所表现出来的强度和持久度进行计算。这么做是否是恰当的？

6. 另一个说明“道德概念可能已经包含在个体功利函数中”这一论点的例子如下。假设我们加入一个变量，该变量代表个体对物品（甚至是满足）的现存分配持赞成的态度（我们假定所有的个体都知道这种分配是什么）。并且，我们假设，为了这样的目的，现存分配的相关特征乃是基于基尼系数的：各个个体是高兴还是不快，取决于基尼系数所衡量的不平等的程度。^① 虽然个体之间在对于平等的欲求方面可能存在差异，但在各种条件恒定的条件下，人们在平等程度增加的时候会更为高兴。那么，每个 u_i 就会显得是下面这个样子：

$U_i = U_i(X, I, G)$ ，这样，需要最大化的 $\sum U_i$ 就得到了规定，
在其中， X 是物品的矢量； I 是收入；且 G 是基尼系数。

在这个地方，我们可以假设（为了简明起见），对于每个个体的收入，我们都用某种如同图表 10 所表示的无差异曲线来表示。

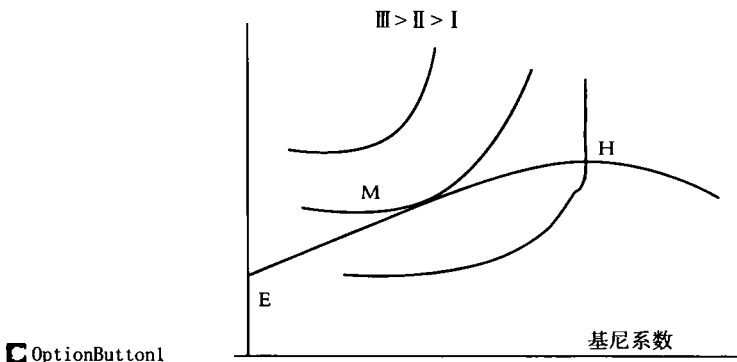
这一方案既符合基数理论，也符合序数理论。为了我们当前的目的，

① 基尼系数是（意大利统计学家）基尼提出来的（1912 年），它是衡量不平等的一种尺度。“存在着许多种界定基尼系数的方法，通过某种算数处理……我们可以看到，基尼系数正好是相对平均差的二分之一，它被规定为各种收入之间差异量的绝对值的算术平均数。……毋庸置疑，基尼系数或者相对平均差的一个吸引力在于，在注意到各种收入之间的差异的情况下，它是一种相当直接的量度收入差异的方法。”阿马蒂亚·森：《论经济不平等》，Amartya Sen, *On Economic Inequality* (Oxford: Oxford University Press, 1997), pp. 30—31。——编者注。

让我们假定，无差异曲线衡量功利的有意义的基数尺度，该尺度（通过对应规则）与衡量他人功利的尺度是相互一致的（人际比较是有效的）。

现在的要点在于：从形式上说，我们能够继续推进功利净余额的最大化。但是，这样一来，当前的理论也就不再是人们所要求的那种目的理论了：

（a）通过引入基尼系数，人们把分配也纳入他们的考虑范围。这样——
来，我们似乎就可以看出，他们接受的是第一种类型的原则，该原则关注的是财产的分配，而财产的分配有表现为物品和收入（ X_i 和 I_i ）的分配。



总体实际收入（基于 X_i 和 I_i ）

基尼系数

EH 曲线 = 最大物品量（鉴于基尼系数）^①

所以，H = 最大物品量（在整个基尼系数中）

所以，M = 偏好最优点（对于个体 i ）^②

图表 10

（b）我们需要知道，人们是基于什么理由把分配也真正纳入他们的考虑之中。他们的这种考虑是否是基尼系数的真实反应，这取决于：

① 请注意，在曲线图中：E 表示纵轴与 EH 曲线的交叉点；M 表示 EH 曲线与 II 曲线的交叉点；H 表示 EH 曲线与 I 曲线的交叉点。——编者注。

② 参见威廉·布雷特的“收入再分配与有效准则”一文，William Breit, “Income Redistribution and Efficiency Norms”, in Harold M. Hochman and George E. Peterson, *Redistribution Through Public Choice* (1974)。

- (i) 仁爱性格与同情性格；
- (ii) 源自仁爱义务观点的道德信念；
- (iii) 关于分配的正义信念；且更具体地说，特定的分配正义信念；
- 408 (iv) 关于更大的平等有助于社会稳定的观点；
- (v) 关于减少妒忌和痛苦是可取的观点；
- (vi) 对于免受使自己在未来遭受可能的损失的观点；更大程度不平等的风险规避，以及由此形成的要求建立更少不平等的公共政策的愿望。

(c) 最后三个条件与目的论的约束条件是协调一致的；而前面的三个（第一条可能除外）则不然。

从道德理论的视角出发，我们想要知道的并不在于，人们实际上是基于何种理由而把分配考虑在内（可以肯定，所有上述六条或更多的理由都影响了具体的个人），而毋宁在于，他们是基于何种理由而认为他们应该把分配考虑在内。因此尤其需要问的是，古典功利主义允许多大程度的分配？

第5节 最大多数人的最大幸福，以及总体功利与人均功利的最大化

1. “最大多数人的最大幸福”这一用语似乎最早出现于哈奇森的《关于道德善恶的研究》（1725）一书（参见该书第三章第八节）。这一术语偶尔会引起混乱，即功利原则到底是要求我们去使快乐的总量最大化，还是去使享受快乐的人员数量最大化，抑或是使以一定权重为基础的二者之和的最大化。

古典功利主义学说的目标是清楚的：我们要使总体的快乐（快乐减去痛苦后的净余额）最大化。在长期的时间段里，需要考虑的人员数量（或社会规模）需要做出相应的调整。这就是古典功利论观点所说的。按照一种快乐（总）净额与人员数量的混合权重去进行最大化，这代表了一种直觉的观点，它不是古典功利主义学说的一部分。冯·诺伊曼和摩根

斯顿曾把下述观点视为边沁的功利主义的内容（《博弈论》第二版，1947年）：即边沁想同时使两种事物——幸福总量与享受幸福的人员数量——最大化的做法是不正确的；我们也许应该指出，这种解读是荒谬的。边沁、埃奇沃思和西季威克都不会犯这种愚蠢的错误。

2. 其次，还存在这样的问题，即我们要去最大化的到底是“总体”功利，还是“人均”功利（社会成员每个人的福利）。在这一问题上，古典功利主义的观点仍然是完全清楚的：我们要去最大化的是总体功利而不是人均功利。当然，在 n （ n 等于社会的人口数量）是固定的情况下，总体功利与人均功利在短期内是相同的。但是在一个长的时间段里， n 不是固定不变的，并且，在某些情况下，总体功利视角与人均功利视角将会给人口政策甚至任何社会政策带来不同的影响，只要这些视角会影响人口的规模（通过影响人口的出生率和死亡率等方式）。在决定人口数量的各种因素中，关键的是这样一种相对的比率，根据这个比率，如果人口增加则人均功利减少。如果人均功利下降得足够缓慢，那么，人均功利方面的损失将总是低于更大多数成员的总体功利的增加额，这样，人们在理论上就会被引导去选择一种人均功利很低（但人均功利大于0）、人口数量很庞大的政策，而不是选择一种使人均功利最大化但人口规模很小的政策。然而，功利主义也许永远都不是一条可行的制定人口政策的原则。如果情况是这样的话，那么问题就是：古典功利主义者如何能够获得一种全面的视野？

我们可以看到，西季威克在这两个问题上都是立场清晰的。（参见《伦理学方法》第415页脚注）除了其他原因，这就是我为什么认为西季威克是古典功利论观点的最好代表的理由：他意识到了所有这些问题，并每次地都以一种首尾一贯的方式去解决它们。请再次注意，如果我们说，我们应该去进行最大化的是人均功利而非总体功利，那么，我们似乎就是在引入一种新的或不同的基本原则。因为，如果单是快乐自身就是唯一的善，那么，很明显的就是，我们需要去最大化的是快乐的总量。在这样的情况下，我们为什么要关注人均功利呢？

第6节 结论性评论

1. 强调之前所论述过的要点是很重要的。对功利主义的历史的介绍

性评论是为了凸显功利主义传统的悠久延续性；凸显它自 18 世纪（至少）30 年代以来在（比如说）英语国家道德哲学发展进程中惊人的主导地位（至少在三个方面）；凸显它与社会理论，尤其是政治理论和经济学理论之间的紧密联系：没有任何其他理论具有这些类型的特征。

我们还必须意识到的是，除了某些（但不是很多）例外，功利主义的领军人物都试图发展出一种能够被具有现代世界特征的世俗社会所接受的道德理论。他们对霍布斯的回应（这种回应与卡德沃斯这样的正统基督徒不同）凸显了他们的著作的这一特征：它们代表了最早的现代道德理论与政治理论。

2. 其次，我已经在之前的讨论中把西季威克视做最后一位古典功利主义（边沁、埃奇沃思、西季威克之脉）的领军人物。西季威克的论述是最为详尽的；他完全意识到了功利主义的（至少是）大部分的问题（甚至连当代的功利主义者也没有全都看到那些问题）。为了能够系统地阐述一眼看上去相当简单的某种原则（观念），人们需要认识到那个原则的诸多意涵。实际上，初始的简单性使得复杂性也更容易被看出来。

3. 最后，我们很快地考察了在建立福利的人际比较时引发的一些问题。在那么做的时候，我只是突出了问题所在，说明了比较的困难之处。例如，我认为 0—1 规则甚至无法圆满地应用与所有感觉的存在物，虽然它能较好地应用于人类。这一规则表明了许多深层的麻烦究竟位于何处。我们现在暂不进一步追问这些问题。但人们必须要意识到它们的存在。

第三讲附录 关于基数功利的人际比较

要点：主要的要点如下：

1. 在运用功利原则时，我们需要两样东西：

(a) 适用于所有个体的一种基数尺度。

(b) 把这些尺度联系起来的有意义的对应规则：至少包括功利单位的可比性。

2. 基数尺度与序数尺度

(a) 基数尺度仅仅规定了较好或较坏的完整序列，而没有描述究竟较好或较坏到什么程度。

(b) 序数尺度规定了一个零值和一个单位一，并且指出在上下限之间

的区间内有多少个不同的等级。

(c) 在序数尺度中不存在独特的标度,所有的标度都与正线性变换有关(就像温度计的标度那样)。基数尺度中的标度与正单一性变换有关。

3. 关于古典功利主义的个人基数尺度,参见西季威克《伦理学方法》第三编第二章:

(a) 个体能够通过内省对他们的福利等级进行等级区分(完整的序列)。

(b) 个体能够通过内省对他们的不同福利等级之间的差异做出区分(不同等级之间的完整序列)。这两点([a]和[b])规定了个体的基数尺度。

(c) 在做出这些等级区分的时候,相关的选择或决定不涉及风险或不确定性。

4. 关于对应规则:这些对应规则对于加总个体的不同尺度是必需的。^①

(a) 等级的可比性即不同等级的加总。

(b) 单位的可比性即不同功利单位的加总(个体A的多少单位的功利=个体B的1个单位的功利)。

(c) 完全的可比性=等级的可比性加上单位的可比性。对于功利主义的应用,我们只需要单位的可比性(功利主义的着眼点在于功利的总体,不在于功利的等级)。

5. 以0—1规则为例说明问题:

(a) 如果我们弄清了0—1规则对于一个包括人和猫的社会后果,我们得到的结论会是奇怪的。但是,如果我们拒绝人一猫对应的规则,我们为何这么做?仅仅是由于我们不希望成为猫的奴隶吗?什么是0—1规则的正确比率,不是精确的比率,只是大概的比率?或者,非常大概的比率是什么?

(b) 如果0—1规则在人和猫的范围是无法成立的,那么,它能否在所有人类中间成立?为什么使得我们拒绝人一猫对应规则的理由,不能

① 此处参见阿马蒂亚·森《集体选择与社会福利》,Amartya Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco: Holden-Day), Chs. 7 and 7*。【中译本可参见上海科学技术出版社2004年版。——译者注。】

引导我们去拒绝不同类型的人们之间的对应规则？我们能够或应当接受这一含意吗？再一次的，以古典功利主义观点去拒绝它的理由有多大程度的连贯性？它们是不是牵涉到一种——功利主义无法允许的——关于快乐的不同性质的学说？（如约翰·斯图亚特·密尔的理论，尽管他的观点是不明确的）

（c）0—1 规则是否意味着，作为一项社会政策，我们只应该培养那些简单而容易得到满足的愉悦？甚至更进一步的：我们是否只应培养这样的人，他们只需较少的社会资源就能变得很幸福？

（d）在 0—1 规则里暗含的是什么样的道德原则：它蕴涵的是否是这
412 一道德原则：所有具有感知满足能力的存在物都拥有使其满足最大化的平等权利？

0—1 规则是用来说明人际基数尺度比较所存在的问题的一个有用例证。我们的推断是，对应规则的任何建构似乎都蕴涵着深刻的伦理预设，这些伦理预设是无法从功利主义中推导出来的。正是在此处，功利主义的复杂性开始显现出来。

第四讲 功利主义概述（1976）

1. 在过去的三节讲座课里，我们已经讨论了西季威克在《伦理学方法》一书里所阐述的古典功利主义学说。^①（把这种功利主义看做边沁、埃奇沃思、西季威克之脉，尽管在他们之间有许多不同。西季威克的表述是最为完整和连贯的。他把古典功利论推向了其哲学顶点）

回顾古典功利论观点，即最大化的观点：

$$\sum \sum u_{ij} + u_{21} = u_{11} + u_{21} + \cdots + u_{nm}$$

其中， i = 个体， j = 时间区间

其中，对于每个 u_{ij} ：

（a）实数代表了对于时间区间 j 内的个体 i 的净福利额的一种人际基数尺度；这种净福利额被从快乐主义的角度解释为意识的值得欲求的感受（参见《伦理学方法》第一编第四章；第二编第二章；第三编第十章）。

（b）这一基数尺度乃是基于内省的：由个体进行评估（个体被设想为能够区分福利的各种等级，也能够在这不同的等级之间排序：所有这些都通过不涉及风险和不确定性的判断来完成 [与冯·诺伊曼—摩根斯顿的基数功利尺度相反]）。

（c） u_{ij} ’s 的特征是目的论的：功利的定义不需要正当的概念。

413

2. 古典功利主义的直觉性观点具有许多吸引人的特点。事实上，这似乎是不证自明的：我们应该做的是使善最大化，或者，在各种环境之下，考虑各种因素后，我们应该“总是”去采取那些将可能带来最佳结果的行为。古典功利主义似乎是对这一观点的清晰表述。

^① 以下的以“功利主义的变迁”为题的评论，构成了1976年的“洛克与社会契约论”讲座第一节的内容。——编者注。

这样表述以后，古典功利主义就具有了许多突出优点：

(a) 古典功利主义是一条单一的最大化观念的原则。

(b) 从理论上说，古典功利主义不需要某些优先于它的规则；所有的有效规则都来源于功利最大化这一基本原则。

(c) 它完全是一个一般性的观念，可以统一地运用于所有的对象。

(d) 古典功利主义有且仅有一种基本概念——善；因此，它通过最大化的观点引入其他一些概念（正当和道德价值）。

(e) 它常被认为可以很容易地通过数学形式加以表示，适合于使用微积分进行分析，而且，也适合在经济学领域被这样利用。

我们应该记得这些特点。在关于西季威克的全部这些讲座里，我试图强调引导了伦理学观念与政治学观念的发展和表述的这一简单的、潜在的直觉思想。由此理解：

古典功利主义是从“善的最大化”的概念演进而来的；它极易适合于这样的观点，即利用所有手段，按照“最佳”方式去“推进”善（管理社会制度与社会资源的最合理方法）。

这就是观点功利主义观点的结构。

3. 在讨论古典功利主义学说的过程中我提议过，它的简单性可能具有欺骗性：

(a) 在定义善自身以及把 u_{ij} 's 理解为善的尺度时，我们必须遵守目的论理论的各种约束条款： u_{ij} 's 不能包括对愤恨情感的调整，不能包括对非理性的超然憎恶（西季威克）；也不能包括对分配态度（基尼系数）的调整，等等。

(b) 人际比较的程序有可能自身就包含着正当原则，这是需要明确地指出并加以解释：例如 0—1 规则以及其他标准假设。

414 (c) u_{ij} 's 是总计的而非递加性的，这本身就是一个伦理预设；例如，只是考虑总和，对分配是不予关注的。

(d) 不仅如此，(a)、(b)、(c) 的上述约束条款将自然地要求甚至施加某种关于人的概念：即作为容器的人的概念（如同在西季威克那里看待的那样）。

因此古典功利主义思想就是这样的：如果我们注意到在这种古典理论

这里会发生些什么，我们就会了解，它不像第一眼看上去所显的那样。当然，这不是对古典功利主义的反驳。但是，这提醒我们如下事实，即任何理性的政治观念都必然会拥有某种复杂的结构，即使它是从某种简单的直觉观点中发展出来的。据此可以推测，社会契约论也将表现出相似的特征来。

4. 最后，对“功利函数”概念的使用做一点评论。这一术语经常（在经济学或其他领域）用于某人的偏好、选择、决定等的数学表达。例如，一个人可以用一个功利函数去表达直觉性的决定或判断（《正义论》第七节）。这些函数还可用于表达一个社会所做出的集体社会决定，或由社会成员通过他们的宪法所做出的决定。

在我看来，以这种宽泛的方式来使用功利函数是非常令人遗憾的。如果我们遵循下面几点，那么情况就会好得多：

（a）我们应接受一些在各自的情况中更为恰当的术语：比如，（多）对象函数（objective function）；社会决定函数；或者是宪法选择函数（constitutional choice function）。避免诸如“功利”或“福利函数”这类具有特殊含义的术语。

（b）我们应认识到，这样的对象函数（或是决定函数、判断函数）只是根据某种理论，“表示”或“描述”某个主体的选择和决定是什么样的（主体可能是个人、公司、协会或社会等）。该函数根本无法解释该主体是如何做出决定的，无法解释主体所实际采用的原则的复杂性。例如，该函数无法解释直觉主义者判断。

（c）我们应理解，道德理论所要解决的问题并不是单单去“呈现”复杂的原则，而是去把握这些原则——这些原则影响并制约了人们实际所做出的判断或在反思的平衡中做出的判断。

（d）同样的，从数学的角度看，表现函数（representation function）并没有在自然的意义上把主体描述为是去最大化任何对象。例如，最大化的对象可能是多目标的，或是以词典顺序排列的（非连续性的表现函数）。

（e）最后，除非表现函数满足了合适的目的论理论的所有约束条件，⁴¹⁵ 否则，我们就不能说我们拥有了一种古典功利主义理论。

全面总结主要要点：

让我们假定，所有人的道德判断或政治判断都能用某种数学函数来呈

现。以这些函数为依据，人们可以说：他们是以下述方式进行判断，即他们认为，在各个情况里，社会都将最大化这些函数、促成“最佳结果”（该函数所定义的最佳结果）。

但这种说法并没有包含任何特定的政治观念。问题随即成了：这一函数的“形式”是什么，或者这一函数的“特点”是什么；以及，当主体（个体与社会）在进行思考和做出判断时，隐藏在这一函数背后的观念和原则是哪些？

第一讲 人性的道德构成

第1节 导论：生平（1692—1752）、著作及目的

1. 约瑟夫·巴特勒（Joseph Butler）1692年出生于英国柏克郡（Berkshire）温特吉城（Wantage）。他的父亲是一位长老教会成员，并且希望儿子能成为长老教会的牧师。巴特勒被送去哥拉斯特（Gloucester）一所著名的非国教的学校〔该校后来搬去了德科斯堡（Tewksbury）〕；在那里，他随后决定皈依英格兰教会。1714年，在他已经颇为成熟的22岁的时候，他以自费生的身份进入了牛津大学奥良尔（Oriental）学院，并在1718年获得文学学位（arts degree）。同一年，他被委任为执事，随后又被塔波特主教（Bishop Talbot）提升为威斯敏斯特的圣詹姆斯教堂的祭司。还是在1718年，他成为伦敦文卷教堂（Rolls Chapel）的牧师——他担任该职直到1726年。在那几年间，巴特勒撰写了《在文卷教堂的十五篇布道辞》^①，他在道德哲学领域的声名很大程度上有赖于这本书。这些布道辞最早在1726年出版。巴特勒还担任过其他的许多职务，而且在1750年，他最终成为富有的杜罕教区（See of Durham）的主教。他在两年之后过世。

除了《布道辞》，巴特勒还因其后期著作《宗教类比论：自然宗教与启示宗教之类比》而声名鹊起^②，该书在前者出版十年之后（即1736年）

^① *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, 亦译《布道录》、《十五布道录》。译者认为，把该书书名译成《在文卷教堂的十五篇布道辞》（以下简称《布道辞》）或许更能使读者注意到该书的神学背景，或许能起到更好的理解作用。关于“Rolls Chapel”，目前基本未见统一译法，此处按照意译方式译为“文卷教堂”；音译为“罗尔斯教堂”。——译者注。

^② *The Analogy of Religion: Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*。简称

出版。我将不过多地谈论这本书，但在研读巴特勒的时候，时刻记得这本书是很重要的，因为它在下述两方面给我们提供了许多非常有用的信息：即巴特勒的背景观念，以及他的道德哲学在其中得以理解的理念架构。忘记这样的背景恰恰是我在阐释巴特勒时想要避免的那种类型的错误。我还想说的是，《宗教类比论》还包括两个篇幅较短的附录，其中一个“论人格的同一性”，另一个是关于美德的简短论文（如他本人所称的那样）。在巴特勒讲座里，我们也会读到后面这篇论文。^①

（接上页）《宗教类比论》。中译本参见武汉大学出版社2008年版，闻骏译。收录于“自然神论译丛”。该书是巴特勒于1736年发表的宗教哲学名著，也是他本人的代表作之一。作为一位非自然神论者，巴特勒能在自然神论发展史上扮演如此关键的角色，正是缘于他所撰写的这部著作。本书是17—18世纪英国自然神论发展的巅峰时期发表的为数不多的对自然神论加以深入反思和批判的著作。巴特勒在该书中通过对类比的深入研究，对构成自然神论思想根据的、基于经验证据和归纳类比方法之上的经验理性（自然理性）提出了他本人的崭新理解。他的本意是想把启示宗教也建立在经验证据和归纳类比方法的牢固根基上，正如同与他同时代的那些自然神论者所做的那样。但他的这一做法恰恰揭示出了经验理性（自然理性）本身存在着致命的缺陷。因而，本书成为了17—18世纪英国自然神论发展的一个转折点，直接刺激了休谟对自然神论的毁灭性打击和批判，进而导致了近代西方宗教哲学的基础由知识论转向道德论的重大转向。巴特勒的宗教思想和他的这部著作的价值也正体现于此。该书分为两大部分，共十五章，两部分各章节内容相互对应，章节排列较为对称（据中译本）。——译者注。

① 约瑟夫·巴特勒目前基本不为国内学界所了解，甚至在宗教学学界也是如此；截至目前，除2008年的《宗教类比论》外，罕有任何关于巴特勒的文献。有鉴于此，译者遂在此附上巴特勒更为详细的生平，以便读者可以更好地了解其人：巴特勒的一生都贡献给了神学。他1692年出生于英国柏克郡温特吉城，父亲是一位有中等产业的亚麻布商、教会中的长老会成员。巴特勒是其大家庭中最小的孩子，父亲想让他长大后做长老会牧师，送他到一所非国教的学校，先后去了哥拉斯特和德科斯堡。1713年开始，巴特勒开始了和塞缪尔·克拉克的匿名通信，起因是巴特勒对克拉克开设的《上帝存在及其属性》的讲座感兴趣；克拉克耐心地 and 这位匿名的年轻人通信，给予巴特勒赏识，他们的通信持续了数年之久。在克拉克影响下，巴特勒改信天主教。巴特勒继而成为在坎特伯雷大主教宫殿有合理自由活动权的人，并决定成为圣公会牧师。他说服父亲将其送到牛津大学奥良尔学院，1718年获得学士学位。此后直接成为萨里斯堡的牧师和副主祭。由于自身优点和朋友举荐，巴特勒在基督教会中稳步提升，1719年任伦敦罗拉尔教堂传道士，1721年任萨里斯堡受俸牧师，1722年任霍顿乐斯科里纳教区长，1725年任杜罕教区长。1736年，巴特勒任罗切斯特受俸牧师及卡洛琳女王议事室执事。卡洛琳女王对形而上学等很感

2. 虽然很明显的是, 根据其风格, 巴特勒并不喜欢加入到争辩的混乱中去, 但是, 他的著作仍然是特意写来反驳他那个时代的某些特定的观点和特定的论者的。在下述意义上, 巴特勒的目的是实践性的:

(a) 他并不致力于证明那些没有人会否认的真理。为已经被人们所接受的那些真理寻找新的或更为精致的证明方式并非他的兴趣所在。

(b) 他只攻击那些他认为具有危险性的论点, 也就是说, 那些在道德上堕落的观点, 或者那些将会侵蚀人类社会所必需的信念和美德的观点, 或者那些会破坏基督教信仰之完整性的观点。根本上说来, 巴特勒是一个传统意义上的教义辩护者: 道德及理性信念的一名辩护者。对他而言, 哲学就是捍卫性的, 一如对康德来说——以一种非常不同的方式——那样。

(c) 巴特勒总是假定他和他的论敌共同持有的那些前提是可信的。巴特勒乐于承认那些共享有的理论假设, 并从这一共同的理论基础出发去捍卫道德以及理性的宗教信念。他的风格是恭谦和温和的, 虽然在谈到他所攻击的那些观点的有害后果时, 他偶尔也会有一些过激的言论。

3. 巴特勒在哲学方面的特征之所以是实践性的, 也是在下面这一意义上说的: 他对纯粹的形而上学、认识论或其他一些哲学问题本身几乎没有任何兴趣。他避免钻哲学的牛角尖: 纯思辨性的问题在我们可触及的范围之外。在《宗教类比论》里, 有两个章节的标题就体现了这样一种态度: 第一部分第七章的标题是“论作为一种未被完全领会的体系和结构的上帝的管治”, 而第二部分第四章的标题则是“论作为一种未被完全领会的体系或结构的基督教”。

因此, 巴特勒的实践目的完全在于, 为我们进一步确认我们日常生活中的那些道德实践和宗教实践。他并不想要提出一些新的道德价值, 或者为道德美德建构一个新的基础; 他同样不想为宗教实践构造一个新的基础。

(接上页) 兴趣, 她欣赏巴特勒的才华, 并推荐他为坎特伯雷大主教。女王去世后, 其丈夫沃波尔仅授予巴特勒以布里斯托的主教, 巴特勒虽感失望, 仍于 1738 年上任。1750 年他到达杜罕教区领地, 但没过多久身体就开始衰退, 而此前的十余年里, 巴特勒曾有另外一些公职机会。巴特勒退休后回到布里斯托和巴斯, 1752 年于巴斯去世, 埋葬于布里斯托大教堂。巴特勒没有受到他所处时代的世俗影响, 而是过着神学家和道德学家的生活。他拥有一些有影响力的朋友, 却没有参与政治。关于巴特勒的奇闻轶事并不多, 人们只知道他在遗嘱里要求死后焚毁全部手稿。此外, 我们很容易感受到巴特勒对神学的虔诚和对道德事务的热忱。——译者注。

他是一位守旧派论者，道德及理性的基督教信念的一名捍卫者。在社会的实践生活之中，我们并不需要哲学；然而，当我们的实践生活的基础被一些哲学方法所攻击的时候，我们就的确需要哲学了。就像以往那样，我们必须用哲学来与哲学作斗争，并且就其必要性而言，只能用哲学来对抗哲学。

第2节 巴特勒的论敌

我们可以把巴特勒的论敌划分为下述两个阵营：

1. 某些道德哲学家——尤其是托马斯·霍布斯，这个阵营中的人还包括了莎夫茨伯利（Anthony Ashley Cooper Shaftesbury）和弗朗西斯·哈奇森（Francis Hutcheson）。巴特勒的《在文卷教堂的十五篇布道辞》明显与他们的观点不同，这有明确的文本证据。他的主要论敌是霍布斯以及受到霍布斯影响的各种各样的论者，或者是那些表达了和霍布斯相似观点的人，例如约翰·曼德维尔（John Mandeville）。关于霍布斯，一种有助于掌握其理论的方法是视之为现代哲学史的开端。在其所处的时代，霍布斯被人们认为是最突出地表达了现代性反叛的人，更不用说《利维坦》这部著作的巨大影响了，该书也许是用英语所撰写的道德哲学与政治哲学领域最伟大的著作——尽管它的主要论点应被视为是错误的。我们知道，霍布斯哲学的理论之中含有物质主义、决定论，以及利己主义的成分。人们认为，霍布斯否认道德拥有理性的基础，所以，霍布斯主义包括了非道德主义，并且，他把对于利益的理性计算视做实践考虑或理性考虑的一种方式。据说，霍布斯把政治责任建立在权力关系的基础上，而且否认道德的任何客观的或共同的基础。法律的内容是主权者（Sovereign）决定的，因此，这些法律代表的是由主权者（当它是强有力的时候）的垄断权力来强制实施的公共意志。

显然，巴特勒很想反驳这一观点（如卡德沃斯、克拉克，以及功利主义者莎夫茨伯利、哈奇森和休谟的观点）。巴特勒对这一批判性任务的关注不仅体现在那些明确提到霍布斯的地方（例如第一篇布道辞第四段脚注），而且，巴特勒关于人类本性构成的观念本身就处于这一反驳的中心。该观念明显不同于霍布斯的观点（就像我们已经解释过的那样），因为巴特勒赋予了人类本性以某种仁爱原则，以及一种最高的良心原则，后者指引我们朝向道德美德，并推动我们为了道德美德自身之故而去行动。

除了这些显著的不同，巴特勒和霍布斯之间还存在着一个更为基本的差异，也即是：霍布斯在人类本性的图景方面，常常把我们描绘为是不适合于社会的——因为我们被虚荣心以及追求荣誉和自我炫耀的欲望所驱使。虽然我们的理性是危险的，它还是引导我们去推测和想象，我们能理解更多的，它也能引导我们更好地去管理社会。我们的理性会使我们成为狂热分子（霍布斯心中想到的是教派的传教士），并且使社会变得难以治理——除非我们能够冷峻地认清我们的处境，并根据我们自我保护的根本利益，理智地估算我们的选择。霍布斯之所以认为英国内战是疯狂的，乃是由于他持有一幅关于我们不适合于社会的人性图景。巴特勒关于人类本性之道德构成的观念想要反对的，就是这样一幅关于我们不适合于社会的人性图景。这在本书随后的部分——我将在那里简要概述这一人性构成的观念——会变得很清楚。⁴¹⁹

2. 巴特勒的另一派论敌是那个时代的英国自然神论者^①——虽然这些论敌并非我们的直接关注对象。这些论敌抨击天启的必要性，抨击建立在天启基础上的基督教信仰方案（用巴特勒的术语来说）。自然神论者相信，自然神学就是充足的：理性能够证明上帝——作为创世者、作为具有最高智慧和能力的存在以及正义和仁爱的典范——的存在。自然神论作者中的两个例子是撰写了《基督教并不神秘》（Christianity Not Mysterious）的约翰·托兰德（John Toland, 1670—1722），以及撰写了《基督教与宇宙齐生》（Christianity as Old as the Creation）的马修·廷德尔（Matthew Tindal），《基督教与宇宙齐生》在巴特勒的《布道辞》问世后的1730年出版。巴特勒在《宗教类比论》（1736）中抨击的正是这类著作。

因此，请注意，正如前面提到的那样，巴特勒把自然神论者们的一些观点接受为默认的理论前提。在《布道辞》与《宗教类比论》之中，巴特勒都把上帝作为世界的创造者而存在等观点视为理所当然的。当研读和

^① 自然神论是17世纪产生于英国的一种宗教思潮，它在17、18世纪具有理性精神和自由思想的英国科学家和哲学家中影响甚巨，并且从英国传播到整个欧洲大陆，成为启蒙运动的重要思想根源。自然神论的基本特点就是强调宗教信仰的理性根据。如果说16世纪宗教改革的显著特征是用信仰的权威来取代教会的权威，那么17世纪自然神论的显著特征就是用理性的权威来取代信仰的权威。自然神论构成了宗教信仰与科学理性、上帝与牛顿之间的重要中介，它是理解西方社会从一个宗教氛围浓郁的文化环境向一个理性精神勃兴的文化环境过渡和转化的关键（据武汉大学出版社“自然神论译丛”（2008年版））。——译者注。

理解《布道辞》时，我们一定不能忘了这些背景性的前提。例如，巴特勒的下述两种观点似乎是不一致的：即他关于良心的最高地位的观点与他关于冷静而理性的自爱的主张。他在这样的地方是否前后矛盾，可能恰恰取决于这些背景性的前提。我们随后将回到这一点上来。

第3节 人性的道德构成

这将我们带到了今天讲座的主要话题上来。不过，首先让我来评论一下《布道辞》的前言及前三篇布道辞的内容。

1. 前言的部分是在该书第二版时添加上去的，而且，它对布道辞全书的主要论点给予了全面的概括性介绍。人性构成学说的突出地位表明，巴特勒将之视为他的道德理论的中心内容。第一篇布道辞详尽地描述了人类本性的构成；第二篇布道辞聚焦于关于良心权威的概念与良心激励的影响。这是一个巴特勒试图通过诉诸于我们道德经验而加以解释和支持的重要的区分。在下次讲座里我将会更为详细地考察他的第二篇布道辞的观点。第三篇布道辞探讨的是良心的权威与冷静而理性的自爱之间的可能冲突。⁴²⁰ 巴特勒也在下面一些地方讨论了这一问题：第三篇布道辞的第29、41段，第十一篇布道辞的第20、21段。

2. 让我们转向人类本性构成的概念。巴特勒认为这一概念包含下面几个特点：

(a) 人类的本性具有各种各样的部分，或者说具有各种不同的心理维度、智能和性情。

巴特勒把它们具体区分为：

(i) 各种各样的嗜欲、情感和激情，而且，此处我们还应该对特定的人、地方或事物（包括制度与传统）的感情包括进来。

(ii) 仁爱 and 合理自爱这两个普遍性的、理性慎思的原则。巴特勒对于仁爱的看法有些模棱两可；他有些时候把仁爱描述成一种情感或激情，而在其他一些时候，则将之描述成一种普遍的慎思原则。这不是个主要难题，而且，当我们读到第十一、十二篇布道辞时，该问题就会得到解决。就目前情况而言，让我们把仁爱设想为一种普遍的慎思原则（并因此将之视为一种较高层级的原则）。

(iii) 良心的原则——最高层级的反思原则（如同巴特勒有时候所称

的那样)。这是道德判断的原则或者道德判断的权力,是推动我们按照道德美德的要求(且仅仅为了这些道德美德自身之故)——诚实、正直、正义、感恩,等等——而行动的原则或权威。

(b) 以上就是人类本性的各个部分。一种构成性的概念要求这些不同的组成部分处于某种特定的关系之中。根据某种最高的规范性原则,这些部分被整合进一种层级化的秩序结构中,并被该原则所管理或引导。一旦我们在脑海里记着这一要求,那么就会呈现出这样的情况,即巴特勒把人性有机体的组织关系描述成包括了下述三个层级:最低的层级是情感和情欲;其次,是仁爱 and 合理自爱的普遍而理性的慎思原则;最高的层级是反省或良心的原则。因此,对于巴特勒而言,一种构成性的概念包含了这样的含义,即通常情况下,当需要做出某种具有权威的决定时,这种良心就可以做出这种决定。赋予良心以这种权威性的和至高无上的规范性功能,也就等于是在说,良心的指令或判断(当我们需要这些指令或判断)为我们将要去做的事情提供了最终的或决定性的理由。诉诸良心是终结性的;它解决了所有的问题。

(c) 巴特勒认为,要想使人性构成的观念能够被运用,我们还必须加上另一个规定。我们必须明确规定人性构成概念所指向的目的,人性的这种构成将根据这一目的而得到理解。在《布道辞》前言的第十一段,巴特勒把人类的本性与一只钟表相比。我们能够谈论一只钟表的构成,因为一只钟表是被构造来告诉人们时间的。这样一种目的使得我们可以理解,为什么一只钟表的各个部分被构造为它们所是的那样。相似的,巴特勒把人类本性的构造描述为去适应各种美德:人类本性的各个部分之所以被构造为它们所是的那样——伴随着权威性的、至高无上的反省或良心的原则——是为了这样的目的,即我们可以由此被推动,去做合于美德的活动,为了正当和善本身而去做正当和善的事情。

3. 初看起来,关于人性构造与钟表构造的这种比较似乎是无法令人满意的。我们不是被设计成去实现某些高级的存在者——他们为了他们的目的而制造了我们——的某些目的的人工物品。不过,我们知道巴特勒确实相信这一点;对他来说,存在而且只存在一个这样的高级存在者,也就是上帝。因此,总的说来,我们是为了上帝的目的而被制造的,虽然上帝的目的和统治方案——不管是在尘世还是在天国——是我们所无法完全理解的。

如果我们更为仔细地审视我们自身的道德构成，那么，这一宗教学说就有可能不会再显得那么陌生。若我们采用下述说法，那么巴特勒的观点就可能更富于教益：我们的人性构造是适合于各种美德的，而美德不过就是这样一些行为模式：它们使作为社会成员的我们适应我们的日常生活。美德的内容以及我们良心的裁断，都要求我们既要恰当地认可社会与他人的权益，也要恰当地认可合理自爱的主张（合理的自爱与自私当然是不同的）。我们是这样的一类存在物，即我们不仅必然会部分地关爱我们自己（因为我们拥有嗜欲、情感和对各种各样事物的感情），同时，我们（基于我们的社会性的本性）必然要生活在社会之中；这个观点是巴特勒反复强调的。因此，当巴特勒说我们的构成是适合于美德的时候，他的意思可以被看成是这样的，即我们的构成是适合于那些使得我们可以成为社会之理性成员的行为模式的。

我们是能够参与到各种形式的社会生活中去的，这些社会生活为我们提供了恰当的空间和机会，使得我们能够去实现我们自己的善以及他人的善。按照这样的理解方式，我们就会看到，人性构成的概念是如何被用来批判霍布斯的了。在本书稍后的部分，我们将会看到，良心权威的概念是

422 如何被用来批判莎夫茨伯利的，而巴特勒关于良心内容（良心的判断）的概念又是如何被用来批判哈奇森的（关于后者，参见《宗教类比论》附录的“论美德的本质”一文）。

第二讲 良心的性质与权威

第1节 导论

在上一次的讲座里我讨论了人类本性的道德构成（moral constitution of human nature），讨论了人类本性的各个部分或各个因素，以及这些部分之间的关系——它们是如何被具有最高权威的良心安排进具有道德元素的人性中的——并且，我还讨论了人性的这种道德构造的目的：使我们的本性适合于美德。我把适合于美德的人类本性理解为：我们的本性是被构造为适合于美德的，而美德不过就是那些使我们适应我们的社会生活的行为原则与行为模式；也就是说，我们的本性构造使得我们能够把自己塑造成社会成员，因为我们不仅必须要考虑我们自己以及我们所关心之人的利益，而且，我们也必须要能够恰当地顾及其他人的利益与关切。通过使我们能够根据社会的善和我们个人的善之恰当要求而采取行为，我们的道德构成使得我们适合于社会。强调人性的道德构成使我们适合于社会，强调人性的这种道德构成的重要性，这乃是巴特勒对霍布斯的回应的中心内容。

1. 在今天的讲座里，我将对巴特勒关于“反省原则”或“良心原则”之性质与权威的观点做些讨论。在这里，注意到他所认为的良心的内容对我们的讨论是有益的。我所称的良心的内容，意思是良心所许可的行为类型和行为模式，以及我们本性中的这类倾向和性格。例如，在“论美德的本质”（《宗教类比论》的一个附录）一文的第二部分，巴特勒反对哈奇森的观点，他认为良心的内容并不是功利性的。这意味着，我们良心的指令并不是依据功利原则做出的；如同巴特勒所说，“仁爱以及仁爱的缺乏，若单独地加以考虑”，并不是“美德和恶德的所有内容”（第12段）。情况并不是，“我们……之赞成给予某些人更多的仁爱，仅⁴²³仅是由于我们预见到这种行为可能会带来更大的总体幸福，而我们之不赞

成不正义和虚伪，也仅仅是由于预见到它们带来更多的不幸”（第12段）。

这里的关键并不在于，巴特勒拒绝用功利主义来解释良心的内容（作为关于正当和美德的正确概念），而在于他用来反对这种解释的理据，以及他对于自己所提出的结论的理解。

2. 因此，我们可以提出两点初步的评论：首先，巴特勒的论证完全依赖于对我们常识道德判断的诉诸，他假定每个人（或者大多数的人）都会同意这些常识道德判断。他心中想到的是这样的判断：它们是那些心胸正直的人通过公正无私的、冷静的思考而做出的判断。在这里，我使用了巴特勒本人的一些术语：“心胸正直的”、“公正无私的”、“冷静的”。当然，巴特勒理所当然地认为，这类道德判断还具有许多我在这没有指出来的其他特征。让我们把所有这些判断称作“经过考虑的判断”（considered judgment）。巴特勒把这些判断看做基本上是确定无疑的，也就是说，把它们看作人们共同认可的关于我们的道德经验的事实。他的道德学说依靠于对道德经验的这种诉诸，这种诉诸于对天启或理性主义哲学观点的诉诸相反。虽然巴特勒看似同意克拉克这样的理性主义哲学家的观点，但是，巴特勒的论证采取了另外一种形式。巴特勒方法论的这一特点是[英国道德哲学的]一个独特的转向。不仅如此，他还把这样的道德经验看作是“自成一格的”；巴特勒并不认为，道德概念可以被消解在非道德概念（假定道德概念与非道德概念之间的界限能够以某种有益的方式独立地划分出来）中。在这里，他的意见与霍布斯、可能还与休谟（这还有待于进一步的考察）的观点形成了鲜明的对比；不过，在这个方面，他的确同意克拉克和理性直觉主义者的观点。

关于巴特勒拒斥功利主义（第12—16段）的第二个初步评论是，对巴特勒而言，道德学说就是对我们人性之道德构成的某种解释。巴特勒愿意接受这样的观点——作为一种思辨的可能性——即上帝完全独立于仁爱原则而行动。但是我认为，对巴特勒而言，这也只是一种思辨的可能性；去思辨如此遥远的、超过了我们理解范围的事情，这不是我们的分内之事。在上帝要求我们生活于其中的社会中，我们的良心将成为我们的引导者，而我们的良心不是功利主义的。这是我们所知道的，而且，这也就是我们需要知道的全部内容。巴特勒坚持认为，世界的幸福是上帝的幸福，而不是我们人类的幸福：“……我们努力以各种方式去提升人类的善时，

我们所追求也不过是他〔上帝〕给我们指出的目标。他指出的这些目标 424
在各方面实际上都不与诚实和正直相抵触。……在诚实和正义的范围之内，致力于贡献和平、便利，甚至为我们同类的愉快和欢乐而努力，这乃是我们的分内事和我们的义务。”（第16段）

对于我们而言，仁爱原则是通过正义、诚实和其他相关美德而得到认可的。我们还应看到，〔英国道德哲学〕后来在边沁那里发生了一个巨大的转向——边沁一再强调，世界的幸福是与我们人类有关的事情（如同我们看到的那样，休谟却没有这样说）。你们可以思考一下，这样的转向为什么会发生，以及导致这种转向的原因究竟是什么。

第2节 我们的道德能力的特点

1. 正是良心和我们道德本性的这种能力（faculty），使得我们能够做出符合道德的行为。在此处，巴特勒使用的“道德本性”（与我们的道德能力或良心不同）一词的含义指的是我们的道德情感：同情、怨恨、愤怒，等等；或者是我们的感恩的天然感情等。在某种程度上，我们还自然而然地（巴特勒说是“不可避免地”）把伤害与侮辱区分开来（“论美德的本质”第二部分第1段）。

2. 尽管存在特殊的情况，但是，良心的指令一般都是非常重要的。存在着某种被普遍承认的准则；该准则是所有时代和所有国家的文明宪法之基本法律条文都公开予以宣扬的；这个准则就是正义、诚实以及对公共善的关注。这些准则并不缺乏普遍性（第1段）。

3. 非常清楚的是，我们具有这样一种良心的能力。良心能力的一些特点是：

（a）它的对象——它所判断的和许可的对象——是这样一些行为和积极的实践原则：它们一旦形成并成为我们的习惯，那么，它们就将决定我们的品格（第2段）。

（b）因此，良心能力的对象是各种行为（与事件不同），在这样的表述里，行为的概念涉及这样一个概念：某人出于意志和意图而做某件事情，包括该意图想要带来的特定后果（第2段）。

（c）可以肯定，这类行为之成为我们良心能力的对象，这乃是由我们自己决定的，不论是在我们成功地做了这些行为的情况下还是在未能

做到这些行为的情况下（第2段）。

425 (d) 这样的行为和举止是道德能力的天然对象，就如同思辨性的真理和谬论是思辨理性的天然对象那样（第2段）。

4. “论美德的本质”一文余下来的篇幅是通过诉诸道德经验来阐述良心内容的各个方面。（对此可参见53页第一段结尾处的表述：“就像人们拥有外部的感知一样，人们也拥有这些内在的感觉，这是毋庸置疑的；也就是说，它们是真实的，人类天然的激情和情感里面包含着它们。”亦可参见《布道辞》第二篇第1段末尾。）例如：

(a) 我们的道德能力把道德上的善（或恶）与正确的（或错误的）的行为联系在一起，这种联系是自然而然的（它是我们人性构成的一部分），而不是人为的或偶然的（第3段）。

(b) 我们的道德能力赞同把审慎作为一种美德，并且，不赞同把愚笨视为是一种恶（第6—7段）。

(c) 我们的道德能力并不赞同将仁爱作为美德的全部。在这个问题上，巴特勒对哈奇森提出了批评（第8—10段）。

5. 回想一下，在《布道辞》的前言和第一篇里，反省或良心原则的作用是至高无上的和规范性的。它的职责在于管理和统治。在第一篇布道辞里巴特勒的观点是概要性的，我们可以在第八到九段找到他的观点。在第八段，他定义了良心，并且，他通过下面的方式来证明良心的存在，即描述两个行为，当我们冷静地反省的时候，我们赞同其中一个而不赞同另一个——否定这一点是荒谬的。

第3节 巴特勒关于良心权威的论证提纲：第二布道辞

（阅读文献：《布道辞》前言第24—30段，尤其是第26—28段；第一篇布道辞第8—9段）

1. 作为一个造物的我们的人性构成以及它对某些目的的适合，这是相信我们本性之创造者意欲让我们的本性朝向那些目的的一个理由。注意巴特勒与自然神论者共同持有的理论前提；亦见第三段第9—11行。

2. 认为不存在良心权威的下述反驳意见是我们不能同意的：假定存在着这样一种作为道德能力的能力，那么，它为什么是权威性的？为什么我们不说：让每一个人都按其本性行事，以致只有当良心成为人性中最为

强大的因素时我们才受到良心的指引？说我们的本性的创造者不想让我们的本性以这种方式行事，证据何在？（第5段）

3. 认为不存在良心权威的反驳意见假定了，下述两种情况没有区别：一种情况是，为了当前的快乐而违背正义；另一种情况是，当不存在违背⁴²⁶正义的诱惑时做出公正的举动。反驳意见认为这两种行为都同样是在遵循着我们的本性。但如果这是真实的话，那么：

- （a）有关偏离我们本性的观念就将会是荒谬的；
- （b）圣徒保罗关于“自己就是自己的法律”的说法就将是错误的；
- （c）遵循本性就是一种命令的说法就将变得没有意义。

因此，反驳意见实际上是反对保罗的说法——虽然它看上去像是在支持保罗的说法。我们所使用的日常语言告诉我们，遵循本性并不意味着干什么就干什么（第6段）。

4. 我们需要解释如下说法的具体含义：每个人自然而然地就是自己的法律，以及，每个人都可以在他自身之内发现应该去遵守的正当和义务的标准（第6段）。

5. 有两种关于本性的含义是不切题的（第7—9段）。

6. 第三种意义上的本性是圣保罗所说的本性；正是在这个意义上他才说“每个人凭本性就是他自己的法律”。该论证如下（均源自第10—11段）：

（i）我们对公共善的情欲和情感，与我们对私人善的情欲和情感，两者是互相冲突的。

（ii）这些情欲和情感就其自身而言是自然的和善的，但是，我们很难说清楚，每一种情欲和情感在何种深沉的意义上属于我们的本性。

（iii）这些情欲和情感中任何一种都不是我们的法律。

（iv）然而，存在着一种更高层次的良心原则，它可以断定它自身，并做出许可和禁止的命令。

（v）这一良心的能力使得我们成为自己的法律。

（vi）良心不是通过它的影响力而成为规范我们的内心原则，它是一种完全不同的能力，优于我们本性中的所有其他元素，而就此获得其权威性。

（vii）此外，它是一条确实影响了我们并且促使我们服从其命令的原则。

7. 巴特勒使用了一个具有说服力的例子：动物因食饵的引诱而被捕获；与此相似，人们因受到引诱而做出的行为也是不符合我们本性的行为，因而是非自然的行为（第13段）。这种行为之所以是非自然的，不仅仅是因为它违背了完全自然的自爱情感，还因为它压制了（完全自然的）自爱情感（第15段）。

8. 还存在着另一种区分：自爱原则是比激情更高级的。要依据我们本性而行动，自爱就必须是支配性的。这给出了某种高级原则的例子，这种原则不涉及良心（第16段）。

9. 相似的，良心比激情更高级，激情追求目标但不对实现目标的不同手段加以区分。当这些手段伤害到其他人的时候，良心就发出禁止的命令，而且这种命令得到遵守。在这个地方，自爱被剔除了考虑的范围。
427 良心是至高无上的，不用顾及影响（第17段）。

10. 因此，我们把“权力”（power）和“权威”（authority）区别开来；这种区分不仅被应用于公民法和社会制度，而且还应用于人类本性的原则。就良心的本质和作用来说，它显然是最高级的；它发挥着判断、引导和监督的作用。并且，不管我们是如何经常地违背它，良心都具有这种权威和作用（第18—19段）。

11. 巴特勒给出了第二个论证（第20—22段）。假定权力与权威没有区别。因此，我们行为的约束边界是由我们的自然权力（natural power）来规定的，或者，仅仅是因其自身之故而努力不伤害我们自己或他人。这是由于我们假定，不同人性原则之间的差别完全是基于它们的相对力量（strength）。上面这种约束条件使得我们在道德上无法把弑父与孝亲义务区别开来。但是，这是非常荒谬的。

巴特勒这一论证的原理是：

（1）我们本性的运行方式和受到约束的方式向我们表明了上帝关于我们应如何管理我们自己的意图。

（2）关于我们本性的这种知识所诉诸的是道德经验；例如，我们羞耻感是如何影响我们的，等等；同时，这种知识还诉诸良心的能力。

（3）巴特勒假定，人们基本上都认可良心的判断能力。

巴特勒对于良心的权威性和至高无上性的论证是怎样的？

（A）第一种形式：

（1）上帝创造了我们，把我们创造为理性的和具有理性观念的、能够

成为自己之法律的存在物。

(2) 如果我们拥有各种各样的嗜欲、情感和激情，以及诸如仁爱和自爱这样的冲突更为剧烈的情感，那么，如我们这样的存在物就需要一种支配性的原则或支配性的能力。

(3) 除了良心，任何其他原则和激情等都不能提供一条支配性的原则。

(4) 作为一种原则或能力，良心享有这样一种至高无上的地位和权威：

(a) 首先是通过许可和禁止，以及通过人们之间内容相同的意见一致。

(b) 其次是通过这样的事实，即当我们违反良心时，我们会体验到自我谴责。

(c) 任何其他的原则或激情都不具有良心的这些特点：当我们违背它们时，任何人都不会谴责我们。

(5) 我们所使用的日常语言也支持良心的各种主张。

(6) 愤恨的激情非常突出地表明，良心是至高无上的和具有权威的。 428

(B) 另一种形式的论证：

(1) 与之前的首要前提相反，仅仅假定我们每个人都能够是自己的法律（把神学前提排除在外）。

(2) 随即重复上述第一种论证的大部分程序。

第4节 总结巴特勒对于良心权威的论证

1. 我们已经考察了巴特勒在《布道辞》第二篇为良心的权威提供的论证（该篇布道辞全都用于讨论这一问题），也提到了他在其他地方提出的一些论证要点（尤其是前言的第24—30段，以及第一篇布道辞的第8—9段）。现在，让我们询问，它到底是一个怎样的论证，或者问道，严格说来，它是否能算做一个论证。我想说的是，它最多只能算是巴特勒的论证或布道讲演的一种解释。很明显，巴特勒并没有尝试为他的观点提供严格的理由。

我认为，巴特勒把我所称的“自然神论的理论预设”（Deistic Assumption）视为理所当然的，那种假定含有下述意思，上帝是我们的本性

的创造者，并且，我们的本性的这种设计给予我们理由去相信，上帝意欲我们的本性成为怎样的，以及我们本性的各个元素是如何相互协调运行的。巴特勒也假定了，作为理性的（reasonable）和理智的（rational）的存在物，我们能够成为自己的法律，并使我们参与向社会生活中去。这里，我所使用的“理性的”一词也包含了巴特勒所说的“心胸正直的”一词的含义。“理性”与“心胸正直”是两个与“理智”有所区别的概念。“理智”基本上具有下述含义，即对于给定的目的采取最为有效的手段，或者是，当这些给定的目的相互矛盾且不能同时得到实现的时候，对它们加以调整。^①

2. 现在，要使我们能够成为自己的法律，我们的本性就必须包含有巴特勒所称的这样一种道德成分：它适合于某些目的并能约束自己。良心的权威性的问题，或者良心不具有这类权威的问题，都可以通过诉诸我们的道德经验而得到解决；这种诉诸的目的是为了弄清楚，我们能否找到具有恰当权威的人性元素，它能支配我们的本性，指导我们的行为，并使我们的行为适合于我们的社会生活。

429 可以肯定，鉴于我们本性中有着如此众多的元素，我们需要某些具有约束性或规范性的原则。我们具有各种各样的嗜欲、情感和激情，其中的某些更直接地关注其他人，而另一些则更为直接地关注我们自身。这些嗜欲、情感和激情关心的是实现某些特定目的——事务的状态或其他东西——的手段，而在这样做时它们一般都不考虑对其他人的深远影响。可以说，这些行为的动机都是非常狭隘的，无论该动机关注的是其他人还是我们自己。这些行为的动机都不能被当做约束性或规范性的原则。这是由嗜欲、情感和激情的本质决定的。嗜欲、情感和激情中并不包含一种理性的或理智的原则——根据这种原则，我们的自我管理或自我约束成为可能。巴特勒用动物的例子来说明这一道理：动物以为食饵能缓解饥饿而被引诱坠入陷阱；如果我们也以类似的方式去行动，违背了合理自爱原则所表达出来的自爱情感，那么，我们也将做出错误之举。巴特勒通过这个例子展现了某种至高无上性的观念：我们本性中的一条原则是如何能够支配——具有权威而非单纯的影响力——我们本性中的其他因素的。

3. 此外，我相信巴特勒认为，合理的自爱并不是我们本性之中的权

① 关于理性的与理智的这两个概念的区别，参见本书论霍布斯的讲座。

权威性原则，尽管他急于想证明，至少从长远的角度看，并且鉴于上帝的道德统治，良心的权威与合理的自爱之间并不存在根本性的冲突。我会在稍后的地方再讨论他的这种良心—自爱的表面冲突论。不过，还是不难看出，虽然在它调节着特殊的嗜欲、情感和激情的意义上合理的自爱是一种普遍的情感，但它仍然是一种指向我们自己的情感。合理自爱的对象常常是有限的：它关注善，但只关注众多人群中的某一个人的善。因此，合理自爱无法提供某种原则，该原则适合于使作为社会成员的我们成为自己的法律。

对仁爱来说，情况也是这样：仁爱同样也常常是一种普遍的情感（就像自爱那样）——在它调节着针对他人之善的特殊情感的意义上。当仁爱以公益心或对祖国的爱（爱国主义）等形式表现出来时，情况就是如此。但是，虽然合理自爱所关心的人总是明确的（即说那个被自爱所推动的人），但是，仁爱所关心的那些人却总是因时而异，包含了各式各样的人。布劳德（C. D. Broad）^①认为，巴特勒的仁爱原则指的就是功利原则：即最大化社会的幸福。但是，我们在巴特勒的文本中却找不到这样的证据，而且巴特勒的观点实际上是与此相反的。因此，巴特勒的结论是，自爱和仁爱（不管作为普遍的情感还是作为特殊的情感）都无法提供必要的权威原则，从而使成为自己的法律。 430

4. 当然，情况也可能是，并不存在着这样的原则，虽然巴特勒并不认可这种可能性。说人类是上帝照着自己的形象创造的，也就是说在我们的本性中存在这样一个原则。巴特勒相信，我们的道德经验就是这一原则可在良心那里被寻找到的充分证据。

第一，我们经常见到的一个事实是，每个（正常的）心胸正直的人，当他们公正无私而冷静地考虑问题时，他们都会赞成某些类型的行为而不赞成另外一些类型的行为。人们意识到并决定，他们应该做某些事情而不

① 布劳德（C. D. Broad），英国哲学家。主要从事认识论、科学哲学、道德哲学、哲学史及精神现象等方面的研究。1906年考入剑桥大学三一学院，先主修化学，后转向哲学，在G. E. 摩尔及B. A. W. 罗素的影响下接受新实在论的观点。1911年任三一学院研究员，同时在圣安德鲁斯大学任教。1920年起在布里斯托尔大学任教。数年后回三一学院任道德哲学讲师。1933年起担任剑桥大学奈特布里奇道德哲学讲座教授，1953年退休。1971年3月11日去世。主要著作有：《知觉、物理及实在》（1914）、《科学思想》（1923）、《心灵及其在自然界的地位》（1925）、《五种伦理理论》（1930）、《伦理学与哲学史》（1952）。——译者注。

做其他的事情；关于这些决定的判断是结论性的，对做出这些判断的人具有约束力。除了这些判断，人们无须再诉诸别的权威：这些判断给我们指出了我们将如何行动的最终理由。不仅如此，这些判断的决定性和约束性并不依赖于它们对我们性格和行为动机的控制及巨大影响。因此，这些判断是权威性的：这些判断的上述特征共同指明了什么是权威（与影响不同）。

第二，很重要的一点是，人们在赞同什么和不赞同什么方面一般都持有一致的意见。或者用本书之前的说法，良心指令的内容在所有时代和所有国家都大体是相同的。这使得良心的指令（良心总是给这些指令施加了慎思判断所要求的那些条款）能够提供某种权威性的原则，以致我们（作为社会成员）能够成为自己的法律。很明显，如果每个人的良心与其他人的良心是相互冲突的，那么，良心之拥有权威的必要条件就不存在了。

第三，巴特勒进一步评论说，当我们做出与良心相反的行为时，我们就会自己谴责自己，并且自己厌恶自己。我认为他的意思是，在我们的本性之中没有任何其他的元素具有这一特征。我们可能会拒绝认为需要做出各种类型的自我牺牲；但是只要它们具有必要的合理性，那么，我们至少不会因这种自我牺牲而自我谴责。即使在某些艰难情况下我们必须牺牲他人的利益（例如，当某人必须被淘汰出局，而我们将做出精明的决断的时候）我们也会因这种不正常的选择和行为心存不安，并且常常因为我们所做的太过精明的选择而深感不安。假如我们所做的选择和行为在某些特定环境下是合理的，并且那些环境不是我们造成的或与我们无关，那么，我们就不需要为此而谴责我们自己和憎恶我们自己。良心的这种独特特征（如果它的确是独特的）是我们道德经验——巴特勒在论证良心的权威性时诉诸的就是我们的这些道德经验——的特点之一。

第四（最后一点），巴特勒把良心的权威以及我们感受到的自我谴责（当我们做出了与良心的要求相反的行为时），与我们的道德激情联系起来，例如与愤恨的和气愤的感情以及类似的情感联系起来。在第八篇布道辞里（第148—149页），他说：“为什么人们争论美德的真实性，争论美德是否能在事物的本质那里找到呢？那肯定不是问题所在；人们为什么会争论这个问题呢，如果每一个人都接受这种激情——该激情向他表明，他将依据正义和平等的准则而行动——的引导的话？因为，在看到丑恶的、卑鄙的行径时，每个人都自然而然地感受到一种愤慨，因此每个人都不会

在从事恶行的时候不对自己进行自我谴责。”因此，如果我们对蕴涵在愤恨和气愤的道德激情中的原则进行归纳（或用当代的词语说加以“普遍化”），那么，这些原则就会是巴特勒所称的“正义和平等的准则”。他认为，这些准则不仅是理性的准则，而且我们还强烈地感受到了它们的存在，就像我们的道德激情所表明的那样。当我们违背自己的良心时，我们会谴责自己，理由在于当我们那么做时，我们所做的是我们厌恶他人所做的，那引发了我们的愤恨和气愤。

5. 因此，基于所有这些理由，巴特勒认为良心的指令（不管其影响力如何）是权威性的。对权威性与影响力所做的这种区分非常重要；因此，我试图对这种区分提供一种可能的解释。我相信，在终极的意义上，巴特勒假定，我们的道德经验是“独特的”（在这一问题上他同意克拉克和直觉主义者的观点）。这大体上意味着，道德上赞同与不赞同的概念，（与自己成为自己的法律有关的）“应当”的意义，以及（作为指向侮辱和伤害的情感的）愤恨和气愤的概念，都是建立在一个或多个更为原始的道德概念的基础之上的，这种更为原始的道德概念是不能进一步通过非道德的概念去加以定义的。巴特勒对于良心权威的解释在多大的程度上依赖于他的自然神论的理论预设？对于这一问题，我尚未加以讨论，也不打算在此加以讨论。不过，我猜想，巴特勒的大部分观点都不会因这一预设而受到影响，至少在这种情况下——即我们假定他把道德经验看成是独特的——下是如此。

第三讲 激情经济学

第1节 导论

在今天的讲座里，我将要讨论的是我所称的“激情的经济学”；巴特勒是在《布道辞》的第五到七篇谈论同情问题以及在第八到九篇谈论愤恨与对伤害的宽恕时讨论这一问题的。但是首先让我先做两点简短的评论。

1. 我想要重申巴特勒对于人类本性的社会性的强调。事实上，它是第一篇布道辞的主题。回顾一下，这一篇布道辞的文本乃是《罗马书》(Romans)第十二章的第四至五节：“每个身体由若干不同的部分组成，每个部分都有不同的功能；我们这许多人也是一样：在基督里，我们是一体，每一个人都是这一身体的不同部分。”

巴特勒希望用圣保罗关于“我们身体的各部分虽然各不相同，但却构成了一个整体”的类比来说明，我们虽然是单个的个人，但仍然组成了一个完整的社会（而不是个人的简单堆积）。关于人性之道德构成（不同于生理构成）的解释是为了用于说明，“我们是为了组成社会而被创造出来的，是为了对我们的同类行善而被创造出来的”，同时，“我们也被允许照顾我们自己的生命、健康与个人的福祉”（第一布道辞第3段，第35页）。（此处回顾一下，在十八世纪的时候，“道德”这一术语有着比今日更为广泛的用法，它经常意指“心理”，这是巴特勒在研究“人类本性的道德构成”时脑海里所设想的意义）一旦人类本性的道德构成被描述成是这样的，巴特勒就再次用刚才所引用的表述来总结人类的社会性本性的主旨（第一布道辞第9段，第44页）；篇幅很长而且写的极好的第10段也总结了这一主体。第一布道辞第10段的第二个句子是：“人类凭本性是如此密切地联合在一起，一个人之内感觉与另一个人之内感觉间有如是的相应，以至于人们对于耻辱一若肉体痛苦一样，唯恐避之不及；而

对成为尊重及爱慕之对象，则又如对任何外在的利益那样，乃人人所企盼⁴³³羡慕者。”你们需要阅读此处引文所在的整个段落。^①当然，在这里，巴特勒强调的是有着悠久历史的基督教主题，它不仅与霍布斯关于人不适于社会的学说相反，而且也与更为广泛意义上的各种各样的个人主义相对立。我之所以提到这些显著的要点只是为了使我们不忽视它们。

2. 在刚才从第一布道辞第10段所引用的段落里，我们看到了，巴特勒在我们的激情里寻找我们的社会本性的迹象，例如对于耻辱的担心以及对于自尊的需要。今天，我们将把同情和愤恨作为这样一种激情来加以讨论，即它们对我们的整个道德构成至关重要，如同巴特勒认为的那样。同情加强并支持着我们遵循和按照良心的命令去行动的能力，加强和支持着仁爱的要求。虽然从某种意义上说，同情是一种非道德的激情（就像实际情况那样），但是，在某些场合，我们却需要用愤恨来提升我们的同⁴³⁴

① [第一篇布道辞，第10段的全文如下。——编者注。]

“这样的全盘检讨，必然地做出一幅与我们通常所见者不同的人性之素描。人类凭本性是如此密切地联合在一起，一个人之内感觉与另一个人之内感觉间有如是的相应，以至于人们对于耻辱一若肉体痛苦一样，避之唯恐不及；而对成为尊重及爱慕之对象，则又如对任何外在的利益那样，乃人人所企盼羡慕者。并且，在许多特殊情形之中，人被诱导着去谋求他人的福利，以之为他们的情感所趋赴或者所安息的目标，而且显示出他们在这样的行为中找到了真正的满足以及享受。人对于人有这样的一个互相吸引的原则：曾经踩过同一块土地，曾经在同一气候中呼吸过，仅仅出生在同一块人为的地区或者界域内，凡此皆足以成为若干年后结交和熟识之因缘；因为任何事物皆可达到这目的。所以那些仅仅是名义上的关系，并非官吏而是最卑微的庶民所找出并造出的，人看出这些关系足够将人类团结成各种各样小规模团体和组织；但是，这些本是脆弱的联系，也是可以贻人以充分的笑柄的，如果谬误地把它们奉为那种联合之真正的原则的话；可是，它们实际上只是机缘，正如任何事物可以为任何事物之机缘，依赖于这种机缘，我们的本性按照着它自己本有的倾向和偏向推动我们去持躬行己；所以，如果没有这种本性之先在的性向和偏向，这些机缘也便不成其为机缘。人类实在是一体的，所以在一种特殊的方式下，他们彼此对彼此感觉到羞耻、突然的危险、愤恨、光荣、顺利、不幸；这些情形之一或另一种、或所有的这些情况之所以发生，是由于一般的社会的本性，由于仁爱以及自然的关系、相识、保护、依赖等机缘；此等本性与关系之每一个，都是凝成社会的自具特性的水泥。因此要我们的行为不受到别人的约束，行为时不顾及旁人，就是这种思辨的谬见之发为行动，付诸实行。这种谬见，把我们自己当做各个单独而独立的，认为我们的本性中，并无顾及我们的同类的倾向。但这与假设一只手，或身体的任何一部分与别一部分，或与全身都没有自然的关系，同属于一种谬见。”【此段译文参考的是陈镇南先生的译本，参见周辅成编《西方伦理学名著选辑》（上卷），商务印书馆，1987，第814—815页。特此致谢。——译者注。】

情，来增强我们实施正义——更准确地说是刑罚正义——之命令的能力。然而，我们不应把愤恨与报复混淆起来，沉迷于报复总是错误的；愤恨这一情感自身也必须要用宽恕（宽恕那些伤害我们的人）这一准则来加以限制和平衡。各种激情之间的这种平衡和共同协作，它们以何种方式增强我们的这种能力（即依据良心的命令、依据善意对待他人的普遍的公共精神而采取行动的能力）——这些就是我使用“情欲的经济学”这一表述的意思。这些激情是（就像它们表现出来的那样）人类本性的道德构成系统中的一个子系统；在巴特勒看来，在使道德构成适合于美德、适合于这样一些思想和行动（这些思想和行动使得我们能够参与社会生活并对社会生活做出贡献）方面，这些激情发挥着关键的作用。

当我们谈到休谟和康德的时候，我们将会把休谟和康德关于激情及其作用的观点与巴特勒的进行比较。^① 因此，这些直觉性的常识心理研究是我们想要探讨的问题的关键部分。

第2节 巴特勒的方法

现在，让我们对巴特勒探讨激情的理论进路做些评论：

1. 首先，我们必须要注意其神学背景，或是我所称的巴特勒的“自然神论的理论预设”。即是说，上帝（有着众多我们所熟知的有神论的属性）存在着：上帝创造了世界；上帝除了是全知全能的，还是仁爱和公正的，因此，上帝关注所有生命的善，尤其是人类的善。巴特勒从未对这一预设进行过论证；他只是把它看做是理所当然的。虽然《布道辞》并不像《宗教类比论》那样只限于这样的一个理论预设（《布道辞》毕竟只是讲道录，并且用《圣经》作为其文本，等等），然而，对于我们想要达到的目的而言，注意到这一点是非常有益的（我相信这是真实的）：自然神论的理论预设提供了巴特勒本人认为他所需要的绝大部分（即使不是全部）理论前提。

435 因此，这种自然神论的理论预设解释了，巴特勒何以会说，我们的道

^① 此处提到的关于休谟和康德的讲座，参见罗尔斯《道德哲学史讲义》[John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy* ed. Barbara Herman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000)]。——编者注。（中译本可参见上海三联书店2003年版。——译者注。）

德构成（以及它推动我们去思考和行动的方式）是“上帝在我们体内的代言人”（第六布道辞第8段，第114页）；它也解释了，他何以会在另一个场合说，我们的人类本性（我认为这指称的是我们的道德构成）是神圣的，因为“上帝按照他的形象，创造出了属于他的人类”（第八布道辞第19段，第149页）。此外，巴特勒还在许多地方认定，我们得到正确规定的道德构成，为我们相信上帝意欲我们把构造成什么样子提供了一个理由。因此，在第二布道辞的第一段（巴特勒在这篇布道辞里提出了良心权威性的主要论证），他说道：“如果任何被创造物的真正本性使他只趋向并且只适合于某些目标，或者使他趋向并适合于这些目标甚于其他目标，那么这便是一个根据，使我们相信，创造此本性的上帝，有意要使这本性适合于这些目的。”（第51页）请注意，巴特勒并不是在证明，存在着拥有这类属性和意向的上帝。他已经假定，上帝是存在的，并且，上帝具有某些意向，这些意向与上帝在创造世界时的仁爱与正义是一致的。因此，有理由认为，关于我们本性的这种道德构成是用于展示上帝（关心我们）的意图的；考虑到我们与上帝之间的关系，这些意图就是我们的法律。由于对我们之道德构成的探究表明了，我们必定会把我们良心的指令视为权威性的和决断性的（并且，不仅仅是把良心视为只是在某些场合下多少具有一些影响力的因素），所以，巴特勒就把我们的道德构成说成是神圣的，说成是上帝的声音。

在第二布道辞的第三段，他继续说道：

我们的内感觉，及我们得自外在官觉的知觉既是同样真实的；故自前者去推论人生及行为之鲜有例外，正如自后者去推论绝对的思辨真理之鲜有例外。……既然承认羞耻这个内感觉，人便不能怀疑它是否能阻止他行羞耻之行为，正如他不能怀疑眼睛是否能指引他的步履。（第53页）

巴特勒接着说：

就此等内感觉本身而论：它们之为实在的，人之在其本性内有激情及情感，凡此亦是毋庸置疑的，正如人之有外在官觉之毫无疑义。而且内感觉（激情），绝不至于完全陷入错误，虽然在某种程度内，⁴³⁶

较外感觉易于犯大些的错误。(第 53 页)

上述段落所包含的一个重要论点是,巴特勒相信,激情(与嗜欲、情感及感情相对)是我们之道德构成的一个重要部分,并且,激情有助于向我们揭示,我们是如何依据上帝的意图来约束我们的行为的。

2. 自然神论的理论预设的后果包括如下几个方面。首先,激情本身并不就是邪恶的;因为,邪恶的情欲无法成为上帝意图的一部分。毫无疑问,存在着激情的滥用,也存在着让激情超出其恰当运用范围的现象(第八布道辞第 3—4 段,第 137—138 页)。报复就是对于愤恨的一种滥用,而且,这种滥用的责任在于我们,是我们的错误(第八布道辞第 14—15 段,第 145—146 页)。邪恶的和不好的性格是我们道德构成的紊乱,是道德构成的几个元素的滥用以及缺乏控制(一旦这种紊乱出现)。

自然神论的理论预设的第二个后果在于,一种激情(至少是重要的和基础性的激情)在我们的整个道德构成中必定发挥着某种恰当的作用和功能。当然,情况可能呈现为,对我们来说激情似乎没有发挥这样的作用和功能。但是,基于自然神论的理论预设,事情就的确如此;并且,我们因此被推动着去反省我们的人性构成,以便我们能够弄清激情的这种作用和功能。这在他关于愤恨的讨论中是非常重要的。巴特勒认为,愤恨的作用和功能是比较容易理解的;它支持良心的命令,支持关心他人的善良意志,尤其是当他人陷于痛苦之中并需要我们的帮助时。我们为什么应该具有愤恨的激情?巴特勒说,在所有的激情中,愤恨是独特的(这与激情的滥用不同),因为,它以把疼痛和痛苦施加在他人身上作为目标,即便仅仅是由于他人对我们的侮辱(与伤害不同)。因此,巴特勒试图理解愤恨的作用和功能;如果我们能够正确地描述我们的道德构成,那么,我们就能够弄清愤恨的这种作用和功能。当然,我们有可能无法做到,这是因为,关于自然以及我们在自然中的位置的谋划乃是上帝之统治的一种道德体系,它是人类所无法完全理解的。(参见《宗教类比论》第一部分第七章,“论作为一种未被完全领会的体系和结构的上帝的管治”)

437

3. 我们还应指出,巴特勒在名为“论愤恨”的第八布道辞的第一段也讨论了这一问题。在研究我们的道德构成及其各种组成部分时,巴特勒总是把道德构成看是自然存在物的道德构成,把道德构成所处的环境看做是自然的。他相信,我们的道德构成能够被调整得足以适应它们所处的环

境和自然条件；我们的恰当的道德构成之所以是它们所是的那样，乃是由我们在自然中的处境所决定的。因此，在探讨这一问题时他说道，我们“把人类的本性看做如同它们所是的那样，把人类本性所位处的环境看做如同它们所是的那样；而且，我们由此考虑人类本性与它们周遭环境之间的一致性，考虑在那些环境之中，哪些行为和举止是我们因特定的情感或激情的引发而应该去做的”（第136页）。亦可参见第六布道辞第1段第108页。他说，他提到这一问题是为了使他的探究与另一种类型的探究区别开来：[那类探究想弄清楚的是，]为什么我们不是比我们现在所是的存在物更完美的存在物（例如，为什么我们的良心不像它拥有权威那样拥有权力[权势]）？或者，为什么我们没有身处更好的环境之中？但是，这类问题是与我们无关的。追问它们会把我们带到“比不恰当的好奇心”更为危险的边缘（第八布道辞第1段，第137页）。因此，巴特勒不认为他的任务是去询问“为什么我们没有被创造成拥有那样一种本性的存在物，并被放置到那样的环境中去，以便我们不再需要诸如愤恨那般强烈和汹涌的激情”？巴特勒认为他的任务是，把我们的本性和我们身处的条件本身当作既定的事实接受下来，然后去询问，“我们为什么被赋予了这样一种激情，或者，我们被赋予这样一种激情的目的是什么？”并且，探讨这一问题的主要目的是为了说明，什么是对这种激情的滥用（第八布道辞第2段，第137页）。

所以，如同其注重实践的性格对他的影响那样，巴特勒拒绝参与到哲学思辨或微妙的形而上学研究之中去。在绝大多数情况下，巴特勒都紧紧地抓住那些他认为与我们的道德构成（它们明显地体现在我们共同的道德经验中）有关的纯粹事实；他认为这些事实在下述意义上是众所周知的，即我们不需要任何哲学或其他学说去揭示它们，不需要任何特殊的程序或方法去使这些事实成为我们可资利用的材料。巴特勒认为，可以肯定的是，只有那些已经具有一套系统化理论的人，才会把我们的本性描述成霍布斯所描述的那个样子（参见第一布道辞第4段，脚注b（第35页）；第五布道辞第1段，脚注a（第93页））。然而，他认为，一旦仔细地考察我们共同的道德经验，我们就会清楚地看到，霍布斯是错误的。我这里想说的是，我们在巴特勒那里找不到如下的观点，即，被一致同意的道德经验的事实是难以确认的——就算我们承认偏心和骄傲等激情会把我们引向自我隐瞒和自我欺骗（第十布道辞，“论自欺”）。这些论点使得巴特勒

对激情的讨论具有非常明显的经验特征，与博物学相似。正是巴特勒《布道辞》的这一特点（尽管它有着神学的背景）使得其思想对休谟显得
438 如此重要。巴特勒之学说的许多（即使不是大部分）内容确实都不依赖于这种神学背景。

第3节 同情的作用：作为我们社会本性的部分

1. 根据其定义（来自第五布道辞第1段），我们可以说：同情是一种对于我们的造物同类之善的情感，是这种情感得到满足时的愉悦，以及造物同类之善得不到实现时的不安。

因此，就定义而言，同情与他人的善有关（这与愤恨有所区别，后者关注的是错误和伤害）。它是一种基本的情感，它所包括的人群范围有些不明确，但从某种程度上说，同情常常包括了所有的人类成员；因此它是人类的同胞感，如巴特勒所说的那样。从这个角度看，它与友爱（对特定的人的情感）、自爱（一种对于自己的基本情感）是有区别的。

巴特勒对同情的基本特征的概括不是相当准确；为了理解他的观点，纠正他的这种概括是非常重要的。巴特勒说（在第五布道辞）：当我们为他人的成功而感到欣喜、为他人的痛苦感到同情的时候，在某种程度上，我们是（就像事实表明的那样）把他们当成了我们，把他们的利益当成了我们自己的利益；我们从他们的成功中感受的喜悦与他们的相同，从他们的痛苦中感受的悲伤与他们的相同——如同我们反省我们自己的处境时会感受到的那样（第92—93页）。但是，看起来很明显的是，当他人处于痛苦之中而我们对他们感到同情时，我们并未遭受他们所遭受的那类痛苦；我们所感受的也不会与他们所感受到的完全相同，如果我们想象（尽可能地）我们将处于他们的处境中。简单地说，当你正在生病而我对你感到同情时，我并没有感到自己也生病了；可是，我的同情促使我通过某种方式去帮助你或安慰你。不仅如此，我的同情并不使我持续地思索，如果我自己也像你那样生病的话我将会是什么感受。我可能会开始思索这一问题，但是关键之处：那种思考并不让我感到同情的决定因素。这种思考的意义在于，它促使我去考虑，通过我自己对痛苦（以及其他情感）的感受，我能给你提供什么帮助和安慰。当然，巴特勒完全清楚这一点，他在随后的第五布道辞的第五段说：“虽然处于痛苦中的人们想要〔需

要] 帮助, 而且, 同情直接引导我们去帮助他们……但是 [同情的] 对 439
象是另一个人当前的痛苦; 这种痛苦的解除 [需要] 某种特殊情感……
[同情] 并不停止于它自身, 它促使我们去帮助遭受痛苦的人” (第 97
页)。这里, 巴特勒把同情与对他人欢乐情感的共享区别开来。

第四讲 巴特勒反对利己主义的论证

第1节 导论

在今天的讲座里，我将讨论巴特勒在第二布道辞中对利己主义的反对的论证，第二布道辞是论邻里之爱的两篇布道中的第一篇。就我们这里论及的利己主义而言，我们应当明白，在巴特勒所处的时代（例如，曼德维尔的时代），霍布斯的心理利己主义和其他各种个体主义是流行的见解；至少巴特勒相信是这样的。我们需要记得，巴特勒是在参与护教学，是在对常识道德学说和美德的捍卫，是在把常识道德和美德当做基督教信仰和信念的一部分来捍卫。他想要论证的是，一种被这些常识美德所引导的生活，并不是那种对我们自己恰当的善毫不留心的生活，恰恰相反，它与我们自己的善是完全协调一致的，如果正确地理解这种善的话。在下一讲里我将讨论良心与自爱之间的假想冲突，并提出我所认为的巴特勒对此一冲突的解决方式。关于美德与善的这种联系，第十二和十三布道辞提供了重要的论述。

在第十一布道辞（“论邻里之爱”）中，巴特勒依下述次序考察了四个问题。

1. 私人利益是否会被拔高到这样一个程度，以至于自爱完全控制了我们，并压倒了所有其他的原则。正是通过与这一问题的联系，巴特勒引入了所谓的“利己主义的悖论”（或者快乐主义的悖论）：一个人对他自己利益的过度关注，可能会以各种方式破坏他自己的幸福。这一问题在第七段的脚注得到了详细讨论。

2. 第二个问题是，追求公共利益与追求私人利益之间是否存在着奇特的不相容。所谓“公共利益与追求私人利益之间的奇特的不相容”，巴特勒指的是这样一种不相容，它不同于其他任何两种情感（不管是特殊的情感还是普遍的情感）之间的不相容，而且其不相容的程度也比后者

都高。因此，巴特勒注意到（在第18段），我们给予他人的善的时间越多、关注越多，我们给予我们自己的善的时间就越少、关注也越少，等等。他的问题是，公共利益与私人利益之间是否存在着独特的不相容。他希望他得出的结论是，这两者间的不相容不是独特存在的。该问题第一次在第10—11段（第194页）得到了讨论。

3. 第三个问题考察自爱（作为与心灵的其他原则和情感不同的原则和情感）的本质、对象以及目的。巴特勒相信，对这一问题的回答应该被放在第一位的次序上；前面两个问题的回答依赖于对这一问题的回答，虽然在之后的讨论里他也说前两个问题的答案是和第三个问题的答案有关的。第三个问题第一次在第5—8段（第189—112页）得到了讨论。

4. 在前面的三个问题按照（3）→（1）→（2）的顺序得到回答的情况下，巴特勒开始处理第四个问题，这个问题可以被看做是对第一个问题的概括。这个问题的内容是，一种生活方式——一种投身于仁爱、美德与公共善的生活方式——是否可能被证明是与对我们私人利益的恰当关注不相容的。他的观点是，这种生活方式与私人利益之间的不相容，并不大于任何其他特殊情感或激情与私人利益之间的不相容。实际上，他走得更远；他列举了投身于仁爱和美德之生活方式所具有的几个特点，认为这些特点倾向于削弱这种不相容性。此问题在第11—15段第197—200页得到了讨论。他在第17—19段考虑了对于他的回答的一种反驳；在第20—21段第204—206页，有一段讨论良心和自爱之间的所谓冲突的广为人知的段落，该段落显得是对自爱的权威性的让步，从而在表面上与巴特勒在前面提出的关于良心权威性的论点有所矛盾。他说：“必须承认，即便美德或道德公正确实存在于追求公正与善的情感和行为之中（就像它确实如此那样），但是，当我们冷静下来思考就会发现，我们既无法向我们自己证明这种追求的合理性，也无法证明其他追求的合理性，除非我们被说服相信，这种追求是为了我们自己的幸福，或至少不与我们自己的幸福相悖”。（第206页）我下一次再讨论这一段落和与之相关的其他段落。我们需要问的问题是，巴特勒的观点是否完全是不自洽的；或者，在接受其文本中这些有麻烦的段落并牢记巴特勒的总体观点的前提下，我们是否能够给巴特勒的观点提供某种连贯的解释。当然，我们或许可以通过提供一些细节去纠正一些疏漏之处，但是，我们还是应该相信（如同我们在研读任何文本时都应持有这种态度那样），对巴特勒理论的某种连贯的解释

是可以找到的。

441

第2节 巴特勒对快乐主义的利己主义的反驳

虽然巴特勒对快乐主义的利己主义的反驳（在第4—7段，以及其他地方的一些附加评论）^①不是完全成功的，但是，他的确提出了几个基础性的论点，它们为一种更为合理的反驳铺平了道路。巴特勒的这些观点被一些后续的作者们所吸收。（例如，休谟的《人性论》、《道德原理探究》的附录Ⅱ，以及布拉德雷 [Bradley]^②的《伦理学研究》（*Ethical Studies*），尤其是第七篇论文，第251—276页）。^③我认为，布拉德雷的论证是相当关键的。因此，我将不去阐述并评论巴特勒本人提供的论证，而是简略地概括我所认为的布拉德雷的一种论证版本，并继而指出巴特勒对那样的论证能贡献些什么。这将同时帮助我们了解巴特勒的论述在哪些地方需要得到纠正。

1. 让我们从理性而理智的行为主体的某些行为特征开始。我们假定，行为主体能够在各种各样的备选行为之间，根据他们所处的环境和他们受到的各种约束而做出选择。备选的行为组合是处于他们的力量范围之内的：他们能够去做和不去做任何这些行为。行为主体要做的是哪个行为，取决于行为主体的各种信念、欲望，以及行为主体所理解的对于行为可能后果的估计。在这里，“各种欲望”是巴特勒笔下“各种各样的嗜欲、情感和激情”的代名词。而且，在这些欲望里，包括了上一节所引用的巴特勒所谓的“追求公正与善的情感和行为”。请注意，巴特勒把这称做是一种情感。

2. 接下来，把“欲望的对象”考虑为事务的这样一种状态，该状态

① 尤其是位于第十三段的关于基本的心理学原则的表述。

② 布拉德雷（Francis Herbert Bradley, 1846—1924），英国哲学家。主张绝对唯心论，认为有限的实在界都有矛盾，仅绝对的存有没有矛盾，因此只有绝对的存有存在，由此推论而否认位格性的神及灵魂不死、福音的历史性等教义。著有《伦理学研究》（*Ethical Studies*, 1876）、《逻辑原则》（*The Principles of Logic*, 1883）、《显现与实在》（*Appearance and Reality*, 1893）等。——译者注。

③ 布拉德雷《伦理研究》[Bradley, *Ethical Studies* (Oxford: Oxford University Press, 1927)]。

的实现是欲望的目标。当这一状态被达成时，我们说欲望得到了“实现”；欲望通过使它的对象变成现实而被实现其目标。让我们这么说，即当一个行为主体知道，或合理地相信或体验到，欲望被“满足”了，那么，该欲望就得到了实现。

这里使用的措辞需要做出新的理解，以便欲望一词能够包括这类欲望：即参与或介入各种活动或做各种事情（为了这些活动或事情本身的缘故）的欲望。有时候，把活动看做是事务的状态（state of affairs）多少有些不恰当，即便我们可以凭借某些惯用文法那么去表述。我们还应该引入“最终欲望”（final desire）的观念，例如，为了其自身的缘故而介入某种活动或实现某种特定的事务状态的欲望。一个因果链条——我想要做 X 以便取得 Y，并且，我想要做 Y 以便取得 Z，等等——必须停下来，比如说，在 Z 的地方停下来，即我是为了 Z 本身的缘故而追求 Z。一个因果链条不仅必须是有限的，而且，也必须在常理的意义上是简短的。如同巴特勒注意到的那样，如果一个因果链条很长的话，我们就不是被欲望所推动的，而是被不安——一种不具有明显理由的、缺乏目标的活动倾向——所推动的。这种不安是欲望的虚无，它不具有得到满足的可能性，除了不停的骚动。

3. 现在，我们能够非常粗略地把一个行为的“意向”理解为该行为所带来的那些结果；这些结果是该行为主体所预见到的，并且，被他视为由诸多事件和过程——对于构成欲望之对象的事务状态的实现来说，这些事件和过程是至关重要的或必要的——所构成的因果链条的一部分。我们也可能预见到其他的后果，例如那些在欲望对象实现之后的后果，这些后果是该行动所追求的最终目标。当然，就算我们无法把这些其他类型的后果也算做是行为主体的意向的组成部分，但是，鉴于这些后果是被预见到的或理应被预见到的，我们仍然可以认为，行为主体对于这些后果负有责任和义务。对这一观点的不同表述同样可以用于说明这一哲学问题。

接下来，我们说，一个行为的“动机”是那些被期望的、基本上可以预见到的后果，正是为了这些后果本身的缘故，该行为才被实施。作了这样的描述后，我们就应该把动机与促使行为主体去行动的心理方面的因素区别开。根据环境的不同，心理因素可以通过很多不同方式加以描述，它的范围从某种冲动到某种引导和推动行为主体采取行动的深思熟虑的计划。这一深思熟虑的想法的部分内容，就是对那些被期望和被预见的后果

的思考，或者是我刚才所称的动机。

4. 之前的论述确实是相当冗长的。对这些区别的仔细考察将使我们得以提出一个简单而且确实是显著的论点，该论点能够击垮源远流长的利己主义观点。这个论点如下：欲望的满足总是令人愉快的，或令人享受的、令人满意的（等等）——怎么描述都可以。但是，并不能由此推论认为，欲望的“对象”总是在于获得（或是实现）这些令人愉快的、令人享受的或者令人满意的经验。欲望的满足总是令人愉快的、令人享受的或者令人满意的，但是，这并不意味着“动机”所指向的总是愉快、享受或满足，也不意味着关于愉快、享受或满足的想法就是推动了我们行为的心理因素。

这使得我们能够看到下述论证的谬误：

（1）我们的每一个深思熟虑的和意向性的行为，都是为了取得、或试图取得我们欲望——该欲望属于我们自己且促使我们去行动——之中的一个或更多对象而做出的。

（2）如果某个欲望得到实现——如果欲望的对象被获取，而且，我们知道或者合理地相信或经历了这一事实——那么，我们的欲望就被满足了。

（3）欲望的满足总是令人愉快的、令人享受的、或者令人满意的；而欲望的无法实现则总是令人不愉快的，诸如此类。因此：

（4）我们的所有欲望的对象实际上是愉快（愉快的经验）或享受（它建立在我们认识到我们的欲望已经得到实现的基础之上）。

这一结论无法成立，因为该论证依赖于对“欲望的对象”与“欲望的满足”的混淆。欲望拥有各种各样不同类型的对象，并且，欲望的对象限定了欲望的内容。这个论证的谬误在于假定了下述推论，即由于欲望的满足是令人愉快的和令人享受的，所以，所有欲望的内容都是令人愉快的或令人享受的经验。

巴特勒在他关于第三个问题的讨论（第4—7段）中想要考察的正是这个谬误。他也想要探究上述论证所包含的第二个谬误，即下述推论的谬误：由于我们的所有行为都被一个或多个欲望所推动（巴特勒、休谟和康德都同意这一点），并且，我们的欲望的满足对于我们而言，而非任何

其他人而言是愉快的和享受的，因而，我们就必定被这些——作为我们欲望的对象的——令人愉快或令人享受的经验所推动而去行动。在这里，“推动我们去行动的是我们的欲望”的观点，以及“欲望得到满足后所带来的愉快与享受的体验乃是我们的体验”的观点，以某种方式诱使我们假定，我们的欲望必定要把我们的这些体验作为其对象。巴特勒在批驳这些错误时指出：“每种特殊情感，甚至是对于我们邻居的爱，事实上与自爱一样，都是我们自己的情感 [我们的一种情感]；而且，这种情感的满足给我自己所带来的愉快 [一种被我自己而不是任何其他他人所体验到的愉快]，与自爱情感的满足所带来的愉快一样的多。”这里删掉了一个我 444 不太清楚其意思的从句。巴特勒接着说：“并且，如果因为每种特殊情感都是一个人自己的情感，且由它产生的愉快都是他自己的愉快……那么，这样的特殊情感就应该被称做是自爱；按照这种说法，任何造物都只可能按照自爱去行动；而且，任何行为和任何情感都只遵循这同一个原则。”

他还说：“但是，那并不合于我们人类的措辞：或者，如果情况果然是那样的话，我们就会希望言词能够表达下述两种行为原则之间的区别：经冷静思考后被认为将会对我自己有利的某个行为的原则；以及某个被报复或友谊所推动的行为（该行为给他人带来了坏处或好处）的原则。很明显，这些行为的原则是完全不同的，因而它们需要用不同的术语来加以区分：它们二者的共同之处在于，它们都是从一个人自己的某种意向出发并以该意向的实现为目标。”（第 188 页）

在非常重要的第 4—7 段中，我们可以看到，巴特勒是如何阐述我们之前提到的区分的。对他的观点的一种表达是：心理利己主义忽视了一些本质性的区分。要么下述论断是不证自明的真理：我们总是从我们自己的欲望出发而行动，如果行动成功，我们的欲望就得到满足，并且，我们欲望的这些满足是“我们自己”的满足（否则它又将是什么呢？）；要么心理利己主义是错误的。只要看看经验的显著事实，我们就会发现，我们的欲望——各种各样的嗜欲、情感和激情——具有许多不同的对象，包含着差异极大的内容（包含了远远多于愉快的成分）。

5. 巴特勒也希望提出另一种心理学观点（该观点很重要）：即，鉴于我们的心理构成，愉快或享受是不可能成为欲望的对象的。换句话说：必定有一些不同于愉快的其他事物是被欲求的；而且，把愉快和享受当做某种类型的自爱来加以关注的观点，确实预设了某些欲望——各种嗜欲、情

感和激情——的存在；根据我们的人性构造，这些欲望拥有某些对象；这些欲望不能够得到满足，除非在这些欲望与它们对象之间存在着某种“先天的适应性”（第3段）。

进一步的评论：

（1）关于上述的第五点：巴特勒称欲望的这些对象为“外在的”事物。事实上，如果他把欲望说成是去做某些涉及或需要使用外在事物的欲望，那么，他的观点就会更为合理。可以考虑吃饭或帮助他人的例子。但这并不影响巴特勒的主要观点。

（2）如果巴特勒更为详细地区分各种类型的欲望，那么，他的观点就将更为明晰；例如：

（a）区分“在自我之中的欲望”（desires in a self）与“自我的欲望”（desires of a self），并且，前者包括：

（i）以自我为中心的欲望：为了我自己的尊严、权势、荣誉、健康和食物的欲望。

（ii）与自我相关的欲望：为了与我有关的人和团体——我的家庭、我的朋友、我的国家等——的尊严和权势的欲望。

自私就是根据与这类欲望的联系而加以确认的。

（b）对他人的情感；它们既不是以自我为中心、也不是与自我相关的。这些情感包括了关注他人的善的欲望。恰当的自爱是一种关注我们的善的情感，而且完全不同于自私，我希望在下一一次讲座里讨论这一问题。

（3）我还认为，巴特勒把两种相当不同的自爱观念和两种相当不同的幸福观念合并在了一起，情况是这样的：

（a）第一种自爱和幸福的概念具有快乐主义的含义，如当巴特勒所说：自爱的对象是“我们的幸福、享受和满足，它们是多少有些内在化的……〔自爱〕永远都不会为了外部事物本身的缘故而追求它们，而只把它们作为实现幸福或善的一种手段”（第3段，第187页）。

（b）作为计划或合理计划的自爱观念：对那些以确保我们的善为目标的欲望进行排序、制定实现计划并确定实现议程。例如，可参见第16段第二个句子：“幸福在于某些特定情感、嗜欲和激情的满足，使那些从本质上就适合于这些情感、嗜欲和激情的目标（对象）得到实现。自爱可能确实要求我们去满足这些情感、嗜欲和激情，但是，幸福和享受（一方面）与自爱（另一方面）并无直接的联系，它们产生于这些情感、嗜

欲和激情的满足。对我们的邻居的爱就是这些情感之中的一种。”

快乐主义观念的问题在于，它倾向于容纳几乎所有的东西。作为计划的自爱观念并不容纳所有的东西，它只是被运用于对那些更为直接地关注我们的情感和欲望进行排序，以便这些情感和欲望能够为我们的恰当的善服务。

(4) 巴特勒或许还可以诉诸布拉德雷提到的关于“对于愉快的想法”(thought of pleasure)与“一种愉快的想法”(a pleasant thought)之间的区分。“一种愉快的想法”不含有快乐主义的含义：它不表示愉快是欲望的对象。

(5) 最后，巴特勒想要证明，一种投身于仁爱和美德的生活，与我们的幸福具有天然的相容性。参见第十一布道辞全文，以及本书之前刚刚回答过的第四个问题。如果我们的灵魂没有扭曲，那么，我们就不会缺乏对仁爱和美德的喜爱感情。⁴⁴⁶

第五讲 良心与自爱之间的假想冲突

第1节 导论

我将通过下述方式来展开今天讲座的主要问题：探讨那种认为在巴特勒关于良心之权威的论述（一方面）与他关于自爱之权益的论述（另一方面）之间存在所谓冲突或不融洽的观点。我想要强调的是，这仅仅是进入到我想要讨论的主要问题的方式之一；因为我相信，在巴特勒看来，他关于这两个问题的论述并不是不融洽或冲突的。重要的是要弄清楚他为什么会那么认为。粗略地说，他的观点是，我的本性越是朝向完美，我们对于美德（以及公正和诚实）的爱也就会越多，而且，巴特勒所称的“真正的仁爱”（第十二布道辞第4段）也将和我们的本性日益接近，合而为一。这样的仁爱随即成为了仁爱的总和；它是“理性存在物的原则，且将接受他们的理性的指引”（第十二布道辞第19段，第223页）。既然如此，我们或许可以提出一种更好的说法：自然的仁爱已经被扩展得与理性的命令（即良心或反省的原则）完全融为一体。

另一方面，巴特勒区分了各种不同形式的自爱。存在着关注我们所谓的兴趣（即时髦的世俗观点所认为的自我利益）这一意义上的自爱。这就是我们所说的狭义的自爱，即这样一种人的自爱：他们关注的几乎完全是他们自己的利益，即只关注他们自己的尊严、权势、地位、财富，等等；这些人的天然仁爱情感和仁爱情节是相当薄弱的。不过，自爱也会依其关注的范围不同而区分开来；这种区分的依据就是，自爱是否只把它的关注局限于我们的暂时的和不完美的状态，它是否也考虑我们在天国的可能的完善状态。如果我们引入“理性的自爱”的概念——即把自爱理解为对作为理性存在物的人们（他们拥有第1—3布道辞所描述的那种道德
447 构成）所拥有的恰当的善的稳定情感；并且，如果我们考虑自爱的全部

范围（包括了我们的可能的完善状态），那么，巴特勒相信，一种由对美德的爱所引导的生活——即由知情权正当和公正的情感所引导并被真正的仁爱所推动的生活——就是一种能最好的实现我们的善的生活。这样的生活给我们提供了我们有可能获得的最大限度的幸福。这样一种幸福是我们有理由相信我们能够获得而且有希望获得的。因此，鉴于我们的本性以及我们在世界之中的位置，在良心（我们总是遵循它的指令）和自爱之间根本不存在冲突或不融洽。在这里，我们可以说，良心是被理性所指引的真正仁爱，而自爱则被视为一种理性的自爱——被理解对于我们自己的恰当的、范围宽广的善的稳定情感。

很明显，有些人可能会认为，这样的解决似乎缺乏哲学深度。你可能会说：“当然，如果我们把上帝也引入这幅图景，并且假设我们因为美德而受到天堂的祝福奖赏，并因为邪恶而受到地狱之火的惩罚，那么，在良心和自爱之间也就不可能存在冲突了。在这种情况下，‘为什么要成为有道德的？’这样一个熟悉的问题已经有了一个明显的答案。”但是，用这样的方式去理解巴特勒的解决方案，也就完全误解了第11—14布道辞文本的观点：即是说，那几篇布道辞包含了某种道德心理学，这种道德心理学澄清了许多不同的仁爱与自爱观念；它给我们提供了一种可以把这些不同的概念看做是更高级、更为完善的仁爱与自爱形式的方法。这也就假定了，仁爱可以被理性扩展或提升为反省原则或良心原则，并因此而得到理性的说明和引导。因此，这种道德心理学使得巴特勒能够以这样一种方式来解释我们对邻居的爱和对上帝的爱，以致这些爱与我们的真正幸福最为协调一致，因而也与最高形式的自爱最为协调一致。我们应该从巴特勒那里学习的是他的道德心理学原则，以及这些原则是如何被设想为能够推导出这一结论的。

在研究巴特勒的道德心理学的时候，我要求你们把关于天堂的奖惩观点完全放到一边。奖惩的概念并不具有关键作用。在很大的程度上——虽然不是完全的程度——我们可以用非宗教的术语去解释巴特勒的心理学；当我们不能用非宗教的方式来理解其道德心理学时，我们就必须把上帝看做是完美的理性和完美的善，而不把上帝理解为实施奖惩的主宰。对于巴特勒在第13—14布道辞中的解释来说，“神之圣见”——上帝之眼——发挥着重要的功能；它圆满地规定了我们的真正幸福或恰当的善。我认为，不管我们是否严肃地考虑这一观点，巴特勒的道德心理学原则，以及

这些原则发挥作用的方式都不会受到什么影响。

第2节 为什么假定巴特勒关于良心与自爱的论述是不自治的

让我们来考虑如下几个相关段落：

1. 在《布道辞》前言的第二十一段，巴特勒假设，促进我们自己的幸福是我们的一个明显的义务；不过，它可能与良心在一些情况下所要求的义务相冲突：他以偏向于良心的方式来解决这一冲突。巴特勒说：“但是，以利益为基础的义务的确将不再有效。因为，具有天然权威的反省原则提出的义务是一种最为直接、最为熟悉、最为确定和最为明确的义务：与之相反的义务至多只显示为一种可能性；由于任何人在任何环境下都不能确定，邪恶是他在当前世界中的利益所在，因而，他更不可能确定他能够反对反省原则提出的义务。因此，反省原则提出的确定的义务将完全取代并消除那些不确定的义务；前一种义务所具有的约束力是后一种义务所望尘莫及的”（第21段段末，第15—16页）。这一段落以这种方式来解决良心与自爱之间的冲突：指出良心是更为直接、更为熟悉、更为确定和更为明确的。巴特勒在这里说，我们不能确定，在任何情景中，邪恶能够是我们在当前这个世界的利益。可是，人们可以说，邪恶有时候是我们在当前这个世界的利益。无论怎样，巴特勒给出的说法都很难为关于良心总是具有压倒性权威的观点提供有说服力的或充分的可靠理由。

2. 第三布道辞第13段的段尾总结也给了我们一个相似的感觉。在那个地方，合理的自爱和良心显得是人类本性之中的同等原则和较高层级的原则。

合理的自爱和良心都是人性中主要的或高级的原则，因为一个行为，即使它违反了其他的所有原则，但只要它符合这两个原则中的任何一个，那么，它都是适合人的本性的；但是，如果它违反了这两个原则中的任何一个，那么，它就是不适合人的本性的。良心与自爱，在我们了解我们的真正幸福的条件下，总引导我们循同一条路走。义务与利益是完全契合的；对于这个世界的大部分的情形说，或者，如果我们将未来和全体计入的话，则对于所有的情形及就每一个例子说，义务与利益的契合都是真实的。此层含义原已蕴涵在对于事物之

完善而圆满的管理之概念内。所以那些聪明一世、处处唯执著自身利益是图、不惜牺牲并危害旁人的人，最后将发现，那种宁舍却现世的一切好处而不愿伤害其天良及人情的人，将能够过上更为安适的生活，并且，其利益及幸福也有着远较安全的保障。（第 76 页） 449

因此，情况似乎再次表明，我们将遵循良心的指令，因为义务和利益在我们听从良心指令的情况下会最为完美地结合在一起；并且，可以推测的是，良心是一个较为稳妥的向导；事实上，是对于我们来说具有权威的向导。

3. 最使人震惊的段落可能是第十一布道辞的第 11 段：“必须承认，即便美德或道德公正确实存在于追求公正与善的情感和行为之中（就像它确实如此那样），但是，当我们冷静下来思考就会发现，我们既无法向我们自己证明这种追求的合理性，也无法证明其他追求的合理性，除非我们被说服相信，这种追求是为了我们自己的幸福，或至少不与我们自己的幸福相悖。”（第 206 页）

巴特勒在这里可能是在试图通过嘲讽时髦的自利学说来捍卫宗教以及常识道德。由于在这个地方，他并没有说，当我们冷静下来思考（就像实际所发生的那样）时所诉诸的是哪一种自爱观念，因而，这一段落也就与我在本章开始部分提出的基本观点不是不一致的。我并不认为，巴特勒试图退回到这一观点中去：对于我们而言良心具有至高无上的权威。我们需要记得的是他在第三布道辞第 6 段所说的话（第 71 页）：“良心不仅向我们指示何者为我们所应循之道，而且它还拥有巨大的权威。这良心是我们的自然的指导者，是创造我们本性的主指派给我们的指导者。因此良心是我们得以存在的条件；我们的义务就是遵循良心所指的路走，服从良心的指导，而不必设想我们是否可以在无惩罚之虞的条件下，泰然地舍弃这条路和这位指导者。”因此，良心是上帝指派给我们的指导者，我们的义务是去遵循良心的指引。再回顾一下“论美德的本质”的观点，在那里，我们的良心的内容并不等于幸福的最大化或以那种方式加以解释仁爱。真正的仁爱是这样一种仁爱，它是某种追求正当和公正等价值的情感，是关心他人之善的情感——在正当、公正和他人之善这些概念所允许的范围内。

总之，这些段落——虽然在一定程度上引起了麻烦——与我所提议的

一般解决方案并不矛盾。造成这种困难的部分原因在于，巴特勒在《布道辞》的前言部分对第十三和十四篇布道辞的内容所言甚少。这可能诱导我们忽视这两篇布道辞对巴特勒的观点所具有的重要性。事实上，它们是他对仁爱、自爱和幸福的各种观念所作的说明的顶点，也是他对其道德心理学原则所作的说明的顶点。

第3节 巴特勒的道德心理学的一些原则

1. 让我们从上次讨论的原则开始：“所有特殊的情感，无论是愤恨、仁爱、对艺术的热爱，都同样导向使这些情感自身得到满足（即我们自身的情感满足）的行为，并且，每种情感的满足都能带来愉悦。因此很明显，它们所具有的特征与私人利益的特征完全相同”（第十一布道辞第14段，第197页）。

但是，“这种满足并不是情感的对象；对这类愉悦的追求预设了情感的存在，但是，情感并不把愉悦作为它们的对象。”请注意，在第十三布道辞的第13段（第239—240页），巴特勒说过，关于我们究竟应该是为了上帝本身的缘故还是为了我们自己的缘故而去爱上帝的问题，是一个纯粹的语言错误。他在这里提出的观点，与他在反对霍布斯和其他主张利己主义的人时提出的观点相同。我们把爱上帝作为我们的真正完美的仁爱（被我们的理性所证明和引导的仁爱）之最高的、恰当的对象。当然，我们在这种爱里得到的愉悦，也就是我们的本性得到完全实现时所得到的愉悦，因而，这种愉悦也是对我们那寻求我们的真正幸福的合理自爱的报答。巴特勒在这里使用了我们之前曾经讨论过的区分，并用这种区分来说明，在对上帝的完美的爱对我们的恰当的善之间并不存在冲突。

2. 存在着几条可应用于仁爱——作为一种关注美德与公共善的情感，这种关注使得仁爱与其他普遍感情区分开来——的重要的心理学原则：

（a）一条原则可以在第十一布道辞的第16段（第201页）找到线索：“对我们邻居的爱……作为一条美德原则，是通过有意识地致力于推进他人的善来实现的；但是，既然是一种自然的感情，对我们邻居的爱的实现就取决于这种努力获得成功的程度。”

但是，如何对这一事实做出解释？巴特勒在这里仅仅是下了断言。它是一条基本的原则，抑或是基本原则的推论？我们或许可以在第十二布道

辞的第23段那里找到答案（亦参见第十三布道辞第7—10段）。因为巴特勒在那个地方说道：“人的本性是如此地构造的，以致每一种善的情感都包含了对其自身的爱，也就是说，在同一个人那里，对善的情感的爱成了一种新的感情的对象。因此，成为公正的人，就意味着对公正的爱；成为仁爱的人，就意味着对仁爱的爱；成为好人，就意味着对善的爱；无论我们是从自己的角度还是从他人的角度来理解公正、仁爱或善，情况都是如此。并且，对作为完美之善的上帝的爱，就是对展现在一个存在物或一个人那里的至善的爱。”（第228页）⁴⁵¹

这在第十三布道辞的第3段（第230页）和第6段（第234页脚注）再次得到陈述，在那里，巴特勒说：“很显然，成为一个正义的人、一个好人、一个公正的人，就需要具有对于正义、善、公正（如果这些原则是思辨的对象）的特殊的感情。如果一个人是基于这些原则且为了这些原则本身的缘故而赞同它们或对它们拥有某种情感，那么，无论发生什么情况，这些原则所要求的内容都是相同的，不管人们是从自己的角度还是从他人的角度来理解这些原则，也不管这些原则是应用于他们自己还是他们的邻居。这解释了，对于善良的品性，我们为什么会表示赞赏，从道德上热爱它们，并对它们具有情感。这样一种善良的品行只能在这样的人那里找到：他们自身展现出了一定程度的真正的善良，而且，他们在他人那里发现并注意到了相同的原则。”可以把这称为反思性情感的基本原则：一种善良的感情——一种关注美德的感情——激发了一种关注它自身的情感。^①这一原则也能解释，为什么我们在违背良心时不可能不自我谴责：我们必定不会喜欢我们自己身上的邪恶。

（b）其次，存在着两条产生爱的原则：第一，较高层级的卓越原则（第十三布道辞第7—8段，第234—235页）。第二，互惠性原则：那些关注我们的利益和善的善良意向与行为，能激发出一种自然的感激之情和用爱予以回报的情感（第十三布道辞第9—10段，第236—238页）。

（c）此外，还存在一个基本的预设：即，除非我们具有一定程度的道德的善，例如，一种关注我们心灵和性格中之善良的情感，否则，这些原则——尤其是反思的爱——将无法发挥作用（第十三布道辞第9

^① 参见之前引用过的第十三布道辞第16段（第168页）。亦参见本小节开头第四段部分的引文内容。

段，第 236 页)。

(d) 恰当预期 (proper aspiration) 的原则：第十四布道辞第 3 段第 244 页，在那个地方，巴特勒把“听从”(resignation) 等同于“恐惧—希望—爱”。

“听从于上帝的意志，是虔敬的全部：它包括了所有的善，并且，是心灵获得安宁和平静的源泉。在我们的心灵之中，存在着服从的基本原则。”

(e) 连续性的原则：第十三布道辞第 12 段，第 178 页脚注。^①

^① 不太清楚这一原则指的是什么。讲义突然在这个地方结束而没有附带任何进一步的说明或概要。——编者注。

附录 关于巴特勒的其他一些评论

452

巴特勒的一些重要论点。

（霍布斯和巴特勒，现代道德哲学的两个重要根源：霍布斯提出问题——巴特勒予以反驳。巴特勒对霍布斯做出了较有理论深度的回应）。

（1）权威性与力量。

（2）论反思平衡概念从（Dissertation notion of RE）。反思平衡概念的提出。^①

（3）关于方法——“论人格同一性”的最后一段。

（4）反对霍布斯的利己主义：巴特勒认为，如同我们自我的其他部分（例如我们的自然欲望等）一样，道德谋划也是我们的自我的一部分。康德通过把道德法则与理智的和理性的自我联系起来，进一步深化了这一点。

（5）在“论人格同一性”中，巴特勒抨击了哈奇森对道德感的解释。

（6）巴特勒的基本方法是诉诸经验；但是，存在着不同类型的经验，例如道德的经验与非道德的经验，记忆的经验与非记忆的经验等。

（7）休谟通过两种方式来回应巴特勒：

（a）休谟试图通过区分冷静的情感与强烈的感情，来支持巴特勒关于权威与力量的区分。

（b）休谟试图通过区分自然的美德与人为的美德，来回应巴特勒对于功利主义者（哈奇森）的正义观的批评。（休谟承认，巴特勒关于正义并

^① “RE”似乎指的是反思平衡，而“Dissertation notion of RE”要么指的是巴特勒的“论人格同一性”（Dissertation: Of Personal Identity），要么指的是罗尔斯本人的学位论文，他关于反思平衡的观点最早就是在那篇论文中加以阐述的，该文以“伦理学决策程序论纲”（Outline of a Decision Procedure for Ethics）（1951）为题收入罗尔斯的《论文集》【[Rawls, *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), Ch. 1]】。——编者注。

不总是能给人带来好处的观点是正确的)

(8) 巴特勒并不想解释所有的事情; 他也不想挖掘或系统化地总结我们道德经验的全部资料。系统化的理论不是巴特勒的目的所在。我们只需掌握我们的拯救所需的足够知识, 那样的知识是我们应该清楚并牢牢持有的。

斯特金 (Sturgeon): “论巴特勒”, 《哲学评论》(杰瑞米·斯尼温 [Jerome Schneewind] 认为斯特金的观点是错误的)。

惠威尔 (Whewell) 在他的《伦理学史》的论巴特勒的一章中说: “巴特勒正确抓住了经验材料; 我们的任务是建构理论” (或诸如此类的话)。

(9) 把这一点与康德 (包括他关于合理信仰的观念) 联系起来。

453 (10) 巴特勒为道德的权威设置了一种新的基础——不是基于天启或神的意志; 而是基于道德经验 (能够被常识和良心所把握的道德经验)。

良心与良心的权威:

前言: 第 24—30 段, 尤其是第 26—28 段; 第一布道辞, 第 8—9 段; 第二布道辞, 全部。

人的社会本性:

第一布道辞: 第 9—13 段; 尤其是第 10、12 段。

在人的本性中不存在自我痛恨, 也不存在为了伤害本身而伤害他人的欲望, 或者为了不公正、压迫、背叛和忘恩负义本身的缘故而不公正、压迫他人、背叛、忘恩负义等的欲望 (康德也这么认为)。

前言: 第 26—28 段: 违背良心会受到自我谴责; 我们不可能在违背良心时不感受到 “真正的自我厌恶”。

良心与自爱的冲突

前言: 第 16—30 段, 尤其是第 24 段; 第三布道辞, 第 9 段; 第十一布道辞, 第 20 段。

《宗教类比论》：第 87 页及第 87 页脚注。

宗教的利益和自爱的暂时利益，第 70 页脚注。

《宗教类比论》论良心：

(1) 不能与自我谴责分开：第 111 页。

(2) 良心的指令就是上帝的法律，作为包括了制裁的律法：第 111 页。

良心与自爱的冲突：（段落）

前言：

与人们的自我利益的冲突，莎夫茨伯利认为失去的幸福是无法弥补的：第 26 页；第 27—30 页也与此有关。

冲突被良心的认识论确证所解决：第 26 页。

第一布道辞：

第 15 段：显得好像是把良心和自爱视为平等的。

第二布道辞：（避免对良心与自爱进行比较）

心灵的良心原则和良心原则的至高无上性：第 8 段，第 15 段。

第三布道辞：在第 6—9 段中加以讨论，

狭隘的自我利益对我们是不可行的：第 6—7 段。

作为一般意义上的最大化满足的自我利益（当前的与暂时的）

与美德及符合美德的生活相符：第 8 段。

对世间万物的最终分配也与美德及符合美德的生活相符：第 8 段。

良心与恰当理解的自爱是平等的，但我们总是遵循良心：第 9 段。

第十一布道辞，第 20—21 段。

巴特勒的目的：揭示我们的自我：第二布道辞，第 1 段。

454

论良心：

良心在人类本性构成中的作用：

阐述人类本性的部分（构成 = 经济学）：第 14 段

人类本性构成中良心的至高无上性：第 14 段

鉴于人类本性的构成观念或系统观念，人性的所有部分都由良心支

配：第 14 段；这一系统适合于美德：第 14 段。

我们的构成有时是混乱的，但并不意味着我们的本性不具有道德成分：第 14 段。

考虑到良心和我们的构成，我们是道德的行为主体，并且是负有责任的：第 14 段。

没有什么比邪恶和不公正更加违背我们的本性：第 15 段。

我们本性的构成要求我们通过良心进行自我管理：第 25 段。

我们的构成使得我们成为自己的法律，并且会受到惩罚，即使我们怀疑惩戒的合法性：第 29 段。

良心的权威：第 16—30 段

作为对某些原则和行为等的认可的良心：第 19 段。

良心及其权威性使人和动物区别开：第 24 段。

良心要求对我们的构成的绝对指导：第 24 段。

这一要求独立于良心的影响力：第 24 段。

莎夫茨伯利的错误：良心的权威取决于其影响力：第 26 段。

良心为什么压倒一切：源自确定性与权威性的认识论论证：第 26 段。

我们不能在违背我们的良心时不自我谴责与自我厌恶：第 28 段。

良心与自爱的冲突：第 16—30 段。

良心不依赖于宗教，而来自我们自己的心灵：《宗教类比论》第一部分第七章第 11 段。

对管理和规范人类本性中其他因素来说良心是必要的：第二布道辞，第 8 段。

来自于不成比例性的论证：第二篇布道辞，第 40 段。

方法论与直觉主义

与克拉克等人的关系，第 12 段。

诉诸作为巴特勒主要方法的道德事实：第 12，27 段；第二布道辞，第 1 段。

诉诸自成一格的道德经验：第 16 段。

455 诉诸每个人的道德感以及天然良心：第二布道辞，第 1 段。

（与诉诸关于事物知识相比较）

诉诸道德感情及其功能，例如羞耻感：第二布道辞，第1段。

道德情感不会是完全错误的：第二布道辞，第1段。

为什么我们的本性是社会性的？

(1) 通过嗜欲与情感等体现出来。（论愤恨，论同情，第11—12布道辞）

(2) 通过仁爱的基本原则体现出来。

(3) 通过良心的背景体现出来。

(4) 通过这一事实体现出来：合理的自爱将把我们导向成为社会性的存在物。

人类本性的构成是现实的抑或仅仅是理想化的？

(1) 人性构成的各个部分（包括良心）是现实的。

(2) 它之所以是理想化的，在于它有时会出现紊乱；并且，良心不是被普遍遵循的。

(3) 在冷静的时候，公正无私而心胸开阔的人的良心指令是显而易见的。

(4) 如果我们普遍遵循良心，那么，良心的指令也就是我们行动所遵循的原则。

(5) 良心的这种指令与权威使得我们能够成为自己的法律；它使得我们成为在道德上负有责任的、可靠的、理性的行为主体。

(6) 巴特勒会说：所有这一切都基于我们的道德经验。

巴特勒是一个（如克拉克那样的）直觉主义者吗？

前言

巴特勒对克拉克式的直觉主义的接受：前言，第12段。

巴特勒自己的方法：前言，第12段脚注。

诉诸作为事实的道德经验：第12，27段。

人性的构成（或经济学）：前言，第12段脚注；第14段。

各个部分：第14段。

各部分的关系以及良心的至高无上性：第14段。

目的：适合于美德，第14段。

如同钟表是告诉人们时间的：第14段。

紊乱是无关的：第 14 段。

人性的构成使得行为主体对紊乱负有责任：第 14 段。

456 没有什么比邪恶和不公正更加违背我们的本性：第 15 段。

贫困和痛苦并不违背我们的本性，原因何在：第 15 段；第三布道辞，第 2 段。

自爱的原则：第 35 段。

特殊的激情与嗜欲：第 35 段。

各种人类动机，依次讨论：第 21 段。

良心权威的概念：第 14，16，19 段。

关于哈丁（Harding）的各种不同类型的道德经验：第 16 段。

具有超过我们构成的其他部分的权威：第 24 段。

这种权威性与力量相区别：第 24 段。

这种权威是反思性的赞赏所包含的：第 25 段。

对莎夫茨伯利的批判：他忽略了这种权威：第 26—30 段。

良心与理性自爱的冲突：第 26，41 段；第三布道辞，第 5—段；第十一布道辞，第 20—21 段。

为什么良心总是压倒一切（认识论的解释）：第 26 段。

诉诸于利益与自爱：第 28 段。

违背良心导致自我谴责和自我厌恶：第 28 段。

人是他自己的法律：第 29 段。

为什么惩罚无信仰的人仍然是公正的：第 29 段。

接受莎夫茨伯利的论点：美德导向幸福，邪恶导向痛苦：第 26，30 段。

义务如何得以证明；我们的本性和条件要求的是什么：第 33 段。

道德经验的独特性：第 16，24 段。

第一布道辞

美德：我们生而拥有的自然法：第 2 段。

我们的整个人性构成适合于美德：第 2 段。

人类的社会本性：我们人性构成的各部分之间相容性：第 4 段脚注；第 10 段。

我们为社会以及我们自己的善而生：第 9 段。

仁爱的原则：第 6 段。

自爱的原则：第 6 段；（冷静的自爱）第 14 段；第二布道辞，第 10—11 段；《宗教类比论》：第一章，第 3—7 段。

协调仁爱与自爱：第 6 段；第三布道辞，第 9 段，第 5—9 段。

自爱高于情感：第二布道辞，第 10—11 段。

特殊的情感与激情：第 7 段。

如何区分仁爱原则与自爱原则：第 7 段。

为什么它们被看做是上帝的工具：第 7 段。

反省原则或良心：第 8 段。

通过诉诸于道德经验来说明：第 8 段。

在人类本性中没有这类要素，如：

自我痛恨：第 12 段。

恶意：第 12 段。

对不公正的爱：第 12 段。

邪恶与恶行的原因：第 12 段；布劳德：56。

通过人类群体而判断的人类本性：第 13 段。

良心的权威与影响：第二布道辞，第 1—8 段，第 12—14 段；第三布道辞，第 2 段。

在本性的意义上：第二布道辞，第 8 段。

良心的职能：第二布道辞，第 8 段；第三布道辞，第 2 段（管理和支配）。

使得我们成为自己的法律：第二布道辞，第 4，8，9 段；第三布道辞，第 3 段。

良心的特权和天然的至高无上性：第 8，9 段；第三布道辞：第 2 段。

用例子阐述与本性不符的行为：第二布道辞，第 10 段。

上帝把良心安置在我们的人性构成之中，使之成为我们的恰当的管理者：第二布道辞，第 15 段；第三布道辞，第 3，5 段。

心胸正值的人无须（哲学的）原则和规则的帮助就能觉察正当与错误：第三布道辞，第 4 段。

我们自身之内就拥有正当的规则：第三布道辞，第 4 段。

良心自身具有权威：遵循良心的义务之根据在于，良心是我们本性的法律：第三布道辞，第 5 段。

作为上帝的声音的良心：第三布道辞：第 5 段（伯纳德的解释），参见《宗教类比论》：第一部分，3：13，3：15—16；第二部分，1：25；第一布道辞，第 7、11 段。

美德适合我们的本性：第三布道辞，第 9 段。

诉诸于经验：第二布道辞，第 1，17 段。

巴特勒的目标：第二布道辞，第 1 段。

良心与自爱的平等地位：第三布道辞，第 9 段。

课程提纲

458

哲学 171：政治与社会哲学（1983 年春）

本门课程将考虑几种社会契约论与功利主义的观点，它们在作为一种哲学学说的自由主义理论的发展过程之中是重要的。马克思将被作为自由主义的批判者而被关注；如果时间允许的话，课程将以对《正义论》以及其他当代观点的讨论作结尾。本门课程的关注的内容比较有限，目的是为了实现对相关问题的深入理解。

- A. 导论
- B. 两种社会契约学说（3 周）
 - 1. 霍布斯
 - a. 人性及自然状态的不稳定性
 - b. 霍布斯的主题与和平条款
 - c. 主权者的作用与权力。
 - 2. 洛克
 - a. 关于根本的自然法（FLN）的学说
 - b. 社会契约与政治权威的局限
 - c. 合法的宪法与不平等的问题。
- C. 两种功利主义学说（3 周）
 - 1. 休谟
 - a. 对社会契约论的批判
 - b. 正义、财产权，以及功利原则。
 - 2. 约翰·斯图亚特·密尔
 - a. 修改过的功利原则
 - b. 自由原则与自然权利原则

- 459
- c. 妇女的从属地位以及现代世界的原则
 - d. 私有财产、竞争市场与社会主义。
 - D. 马克思 (2. 5 周)
 - a. 正义观念的作用;
 - b. 意识形态理论;
 - c. 异化与剥削理论;
 - d. 合理人类社会的观念。
 - E. 结论: 某些当代观点
 - a. 《正义论》主要思想概要
 - b. 它们与一些其他观点的关系。

课堂文本

霍布斯:《利维坦》(ed. Macpherson, Pelican Classics);
 洛克:《社会契约论》(ed. Laslett, New American Library);
 休谟:《道德原则研究》(Liberal Arts);
 约翰·斯图亚特·密尔:《功利主义》及《论自由》(Hackett),《妇女的从属地位》(MIT);
 马克思:《著作选》, 麦克莱伦主编 (ed. MaLellan, Oxford)

阅读文献:

《利维坦》, 第一部分, 尤其是第五到十六章, 第二部分全部;《人性论》第二部分, 全部;《道德原则研究》, 全部;“论原初契约”, 所复印部分;《功利主义》, 全部;《论自由》, 尤其是第一到三章;《妇女的从属地位》, 全部;麦克莱伦主编《著作选》:《论犹太人问题》JHJ6;《1844年经济学哲学手稿》JHJ8;《密尔摘要》JHJ6;《论费尔巴哈》JHJ13;《德意志意识形态》JHJ14;《工资劳动与资本》JHJ19;《1857—1858年经济学手稿》节选, JHJ29;《资本论》;《哥达纲领批判》JHJ40。

课程在星期一和星期五进行。有一次期末考试和一篇大约三千字的学期论文。

索引

460

(页码为原书页码, 即本书边码。索引词条顺序为原书的英文排序)

专制政体 (absolute regime): 霍布斯思想中的, 82—83

专制主义 (absolutism): 84; 洛克论专制主义的合法性, 15; 皇权专制主义与费尔默, 106; 皇权专制主义, 108; 不可能通过契约的方式建立起来 (洛克), 130; 与功利原则, 175

阿克曼 (Ackerman, Bruce): 4, 136n; 的商谈伦理学, 19

行动 (actions): 作为良心的对象, 与巴特勒理论中的道德功能, 424—425

活动 (activities): 较高级的与较低级的 (密尔), 307—308

亚当 (Adam): 与原罪, 208

达朗贝尔 (Alembert, Jean le Rond d): 194

异化 (分离, alienation): 与他人的 (卢梭), 马克思思想中的, 359; 异化的四个方面 (马克思), 362—363; 与劳动产品的, 362—363; 与生产活动的, 363; 与类生活的, 363; 与他人的, 363—364

自爱 (amour de soi) (卢梭): 230, 236; 自然的自爱, 197, 201; 与自尊, 197—198, 206; 恰当形式, 217—218

自尊 (amour propre) (卢梭): 230, 233, 236; 自然的与非自然的形式, 198—199; 与社会中的自我关怀的区别, 198—200; 作为非自然与非正常的, 199, 201, 205; 康德论, 199—200; 宽广视野, 199—200; 作为寻求平等的自然欲望, 200, 205; 恰当形式, 218

无政府 (anarchy): 与霍布斯的自然状态, 84

亚里士多德式原则 (Aristotelian principle): 密尔思想中的, 269, 300

人为的义务 (artificial duties): 与自然的义务 (休谟), 9; 正义, 诚信与对政府的忠诚 (休谟), 169

人为之德 (artificial virtue): 正义的, 177—184; 休谟思想中的,

178, 180; 作为人为之德的正义, 180—181; 与自然之德, 180—181

保障 (assurance): 主权者提供保障的功能, 78—79

奥古斯丁 (Augustine): 西方思想的幽暗意识, 302

权威 (authority): 主权者通过其权力获得的, 79—80; 与权力 (巴特勒), 427; 与影响力, 429, 431。另见政治权威

良心的权威 (authority of conscience): 巴特勒思想中的, 420, 426, 427—428, 453, 454; 巴特勒的证明, 425—432。另见良心

授权 (authorization): 主权者的, 79—80; 性质, 80

背景文化 (background culture): 6, 7

权力的平衡 (balance of powers): 霍布斯拒斥, 86; 对权力的制衡, 87

巴柏 (Barber, Benjamin): 2n, 4

基本自由 (basic liberties): 平等的基本自由权清单, 12; 密尔思想中的自由原则, 288

社会的基本结构 (basic structure of society): 17; 与社会契约, 216; 正义的主题, 234, 234n; 与密尔, 267; 与剥削, 335, 346

仁爱 (benevolence): 霍布斯承认的, 40; 与人性, 46—47; 作为自然之德, 180—181; 巴特勒的观点, 418; 较高层次的原则 (巴特勒), 420; 与巴特勒对哈奇森的回应, 425; 不是人性的权威原则, 429; 不同
461 于功利原则, 430; 与四种普遍情感的区别, 450—451; 与仁爱之爱, 451

边沁 (Bentham, Jeremy): 162, 176, 252, 279, 375, 378, 393, 400, 424; 密尔论边沁, 254—256; 快乐主义学说, 260—261; 论功利, 389

俾斯麦 (Bismarck): 8

公民群体 (body of citizens): 3; 作为政治哲学的受众, 1

政治体 (body politic): 作为公共人格、主权者与国家, 222

布拉德雷 (Bradley, F. H.): 445; 与巴特勒的贡献, 441

布劳德 (Broad, C. D.): 429

判断之负担 (burdens of judgment): 与合理的分歧, 135

巴特勒 (Butler, Joseph): 416—451

加尔文主义 (Calvinism): 密尔的拒斥, 309

- 剑桥大学 (Cambridge, University of): 与西季威克, 377, 379—380
 竞选财政制度变革 (Campaign finance reform): 11, 18
 资本 (capital) (马克思): 资本家在资本积累方面的作用, 328; 马克思论资本的性质, 347; 视为与劳动平等的要素, 348—349; 与劳动的不对称, 351
 资本主义 (capitalism) (马克思): 作为社会制度, 320, 322; 自由放任, 323; 特征, 323—328; 作为统治与剥削的制度 (马克思), 324, 328, 330, 333, 352; 鼎盛时期的不正义 (马克思), 339; 与正义, 339—340; 历史作用, 341, 352; 马克思谴责为不正义的, 342—346; 所有权的战略地位, 348; 价格的分配功能, 350; 运动规律, 357; 阶级基础, 358; 导致剥削的主要特征, 365
 资本家 (capitalist): 积累固定资本的作用 (马克思), 327
 卡莱尔 (Carlyle, Thomas): 263
 绝对命令 (categorical imperatives): 与假言命令, 65
 品格 (character): 密尔论品格的形成, 255
 仁慈 (charity): 原则, 146, 153—154, 298
 国王查理二世 (Charles II, King): 24, 105, 122, 136
 基督教信仰 (Christian belief): 与巴特勒, 417, 433, 439
 公民 (citizens): 与政治哲学, 5—6; 对正义与公共善关注, 8; 成为公民所需要的公开的同意, 133; 洛克思想中的积极公民与消极公民, 138
 公民自由 (civil freedom): 与社会契约, 235
 公民社会 (civil society): 124; 社会契约提供的知识, 31
 克拉克 (Clarke, Samuel): 177, 178, 418, 423, 431, 454
 等级制社会 (class societies): 定义, 323—324
 等级制国家 (class state): 洛克思想中, 104—105; 与财产权, 138—155; 问题, 150—152; 起源, 152—155
 阶级斗争 (class struggle): 357
 科亨 (Cohen, G. A.): 308, 336, 346, 368; 论马克思的正义观, 342—344; 论马克思的自由至上主义观点, 367
 柯亨 (Cohen, Joshua): 139; 论洛克, 152, 155
 科林伍德 (Collingwood, R. G.): 103

商品 (commodities): 与价格, 360

共同的善 (Common good): 与政治哲学, 5; 管理, 7—8; 霍布斯的理性不认可的, 84; 作为普遍意志的对象, 224, 227; 依赖于公共利益, 225; 与普遍意志, 243

公共利益 (common interests): 公民的根本利益所限定的, 230

常识美德 (common-sense virtue): 生活中的, 与我们的善相一致的 (巴特勒), 439

共产主义 (communism): 第一阶段, 359; 完全共产主义与社会主义, 365—368; 作为激进平等主义, 368, 371; 完全共产主义对劳动分工的克服, 369—370

共产主义社会 (communist society): 完全的, 332, 359; 理想, 337; 超越正义的, 338

同情 (compassion): 自然的 (卢梭), 197, 201; 巴特勒, 433—434;
462 作为关心他人与同胞之善的情感, 438

竞争 (competition): 为了资源, 44—45; 在霍布斯的自然状态中, 49

夫妻情感 (conjugal affection): 作为根本利益 (霍布斯), 40, 45

良心 (conscience): 274; 作为动机, 281; 最高约束功能 (巴特勒), 420, 426—428; 巴特勒的解释, 422—432; 不是功利主义的, 423; 普遍的, 424; 对于其指令的普遍同意, 430; 违背良心时的自我谴责, 430; 与道德激情, 431; 作为理性支持的真正的仁爱, 447; 更多的确定性与更多的知识, 448, 449; 对善的情感, 451; 与自爱, 453; 与人性, 454; 与可靠性, 454。另见良心的权威

同意 (consent): 与洛克的政治哲学, 107; 洛克的合法性理论, 124; 原初的同意与参加的同意的区别, 124—125, 171; 参加的同意 (洛克), 132—133; 作为政治义务之基础的公开的同意 (洛克), 133; 公开的与默许的 (洛克), 171; 作为政治权威的基础, 146; 对使用货币的默许 (洛克), 149; 不能作为政府的基础 (休谟), 166—167; 休谟对参加的同意的批评, 172; 与政治合法性, 174

经过考虑的判断 (considered judgement): 巴特勒对此的诉诸, 423

贡斯当 (Constant, Henri-Benjamin de Rebecque): 191

宪法权力 (constituent power): 人民的, 122, 124, 135—136; 决定政

府的形式, 136

宪法 (constitution): 作为最高的法律, 85; 宪政的与日常的权力, 136; 确立的惯例, 137。另见混合型宪政体制

美国宪法 (Constitution, U. S.): 4; 前言, 6

宪政的 (constitutional): 约定, 85; 制度, 86—87

宪政民主 (constitutional democracy): 特点, 85—86

契约 (contract): 霍布斯思想中的, 47; 与相对的博弈优势, 139; 自由, 326, 329; 作为司法形式 (马克思), 340

约定 (convention): 基于约定的正义, 181—182; 休谟思想中的, 182; 作为政治权威的基础, 216

合作 (cooperation): 规则 (霍布斯), 55; 与社会契约 (卢梭), 217; 必要与互利的社会合作, 218; 平等主体之间的, 298

对应规则 (correspondence rules): 加总功利的, 402—408; 0—1 规则, 403, 411; 伦理意涵, 404

盟约 (covenant): 给主权者授权的盟约 (霍布斯), 80; 作为正义的基础 (霍布斯), 83

信约 (盟约, covenants): 对信约的破坏不能获得辩护 (霍布斯), 28—29; 信守盟约的义务是理性的, 68; 违背盟约是有利的, 但不是理性的, 68—69; 在自然状态不被遵守, 76

卡德沃斯 (Cudworth, Ralph): 177, 178, 394—395, 418

丹尼斯 (Daniels, Norman): 18—19

坚定偏好的标准 (decided - preference criteria): 密尔关于快乐质量的检验标准, 259—263; 与基本自由, 304; 与人类的永恒利益, 305—308; 与较高能力, 307, 309

《论公民》(霍布斯的) (De Cive): 29, 39, 47, 48; 对主权者的说明不同于《利维坦》, 81, 92

《独立宣言》(Declaration of Independence): 是平等的价值, 6

自然神论的理论预设 (Deistic Assumption): 巴特勒的, 428, 434

错觉 (delusions): 意识形态意识的一种形式, 361—362

民主 (democracy): 及其政治哲学, 2; 宪政的与多数决定的, 5; 与多数意志的问题 (密尔), 284—286

民主社会 (democratic society): 及其政治哲学, 2—4; 与多数意志的问题, 284—286; 文明的基础, 296

463 登特 (Dent, N. J. H.): 199

应得 (desert): 不同标准, 388; 我们的道德能力把应得与善恶联系起来是自然的 (巴特勒), 425

欲望 (desire): 追求更大权力的 (霍布斯), 43, 59; 合理的, 58, 60; 推动我们前进的较高层次的欲望, 59; 满足与功利主义, 176; 追求较高级活动的较高层次的欲望 (密尔), 265; 与他人和谐一致的欲望 (密尔), 280—283; 追求欲望的满足并不意味着快乐就是动机, 442—443, 450

欲求 (欲望) (desires): 依赖于对象的, 57—58; 依赖于原则的, 58, 60, 61, 62; 依据理性原则而行动的欲望是合理的, 61; 使欲望内化, 310; 在自我之中的与自我的, 445; 以自我为中心的和与自我相关的, 445

狄德罗 (Diderot, Denis): 194

差别原则 (difference principle): 367; 与密尔, 282n; 会被马克思拒斥, 368

尊严 (dignity): 原则 (密尔), 264—265, 280, 283, 307; 与完善主义价值 (密尔), 312

商谈伦理学 (discourse ethics): 19—20

《论人类不平等的起源及基础》(卢梭) (Discourse on Inequality): 194—208; 悲观主义的著作, 206, 207—208

分配 (distribution): 不能独立于生产关系 (马克思), 358

分配正义 (distributive justice): 马克思反对社会主义只关注分配正义, 356—357

多样化 (diversity): 作为善 (密尔), 311

劳动分工 (division of labor): 321, 366; 完全共产主义对劳动分工的克服, 369—370

陀思妥耶夫斯基 (Dostoyevsky, Fyodor): 302

义务 (duty): 洛克论不依赖于同意的义务, 125; 对上帝的, 125; 自然的与人为的 (休谟), 169; 用功利来证明的 (休谟), 170

德沃金 (Dworkin, Ronald): 4; 与无知之幕, 18—19; 论权利, 276

- 经济效益 (economic efficiency): 与价格的配置功能, 350
- 经济学 (economics): 与功利主义, 162
- 经济 (economy): 基本规范 (休谟), 179
- 激情经济学 (economy of the passions): 巴特勒, 432; 使道德构成适合美德, 434
- 埃奇沃思 (Edgeworth, P. Y.): 162, 176, 375, 393; 论基数功利的测度, 402
- 效益 (efficiency) (帕累托): 306
- 平等主义 (egalitarianism): 共产主义的激进的平等主义, 368, 371
- 利己主义 (egoism): 心理的与伦理的, 394, 395; 巴特勒反对的理由, 439—446, 452; 巴特勒反对快乐主义的利己主义的理由, 441—446; 心理利己主义的谬误, 442—445
- 选举 (elections): 与不公正地划分选取, 18
- 艾尔斯特 (Elster, Jon): 17
- 恩格斯 (Engels, Friedrich): 319
- 英格兰 (England): 自由主义, 11
- 英国内战 (English Civil War): 24, 34, 52, 418
- 英国的自然神论 (English Deism): 巴特勒的回应, 419
- 平等公民 (equal citizens): 人格独立, 222; 卢梭论, 246—247
- 平等考量 (equal consideration): 利益的平等考量及与他人和谐一致的欲望, 283; 利益的平等考量并不意味着对幸福拥有平等的权利 (密尔), 400
- 平等 (equality): 理念, 3; 与《独立宣言》, 6; 妇女的, 12; 自然禀赋的平等 (霍布斯), 42—44; 作为天赋自由的平等权利 (洛克), 115; 作为平等状态的自然状态 (洛克), 115; 理念 (洛克), 118, 139, 151; 三个基本方面, 216; 条件的平等 (卢梭), 222; 普遍意志所欲求的, 233; 自由的本质 (卢梭), 233; 理由, 244—245; 卢梭关于自由的理念, 244—248; 与自尊, 245, 247; 较高层次, 247; 在现代社会的增加, 282; 与密尔, 297, 301; 配偶之间的, 298—299; 人类的永恒利益, 304—305; 功利原则不看重平等, 392
- 机会的平等 (equality of opportunity): 12, 297, 298

- 464 平等人格 (equal persons): 与恰当的自尊, 218
 平等权利 (equal right): 自我实现的 (马克思), 343—344
 平等权利 (equal rights): 与人类的永恒利益, 304—305
 伦理学 (ethics): 方法 (西季威克), 381
 夏娃 (Eve): 与原罪, 208
 黥王危机 (Exclusion Crisis): 105—106, 108, 122
 剥削 (exploitation) (马克思): 与资本主义, 324, 333; 剥削率, 325—326, 334; 存在于完美的竞争中, 331; 马克思的定义与作为道德概念来使用, 335; 取决于社会的基本结构, 335, 346; 预设了正当与正义的观念, 336; 剥削的不正义, 343; 私人财产制基础, 350; 在生产者自由联合的社会中不存在, 364—365; 资本主义制度下, 366
- 功能 (能力, faculties, capacities): 高级的与低级的 (密尔), 259, 262
- 公平 (fairness): 社会合作的条款, 56; 与道德义务, 70—71; 霍布斯思想中不存在公平感, 87; 密尔的公平理念, 298—299
- 虚假意识 (false consciousness): 见意识形态意识
- 家庭 (family): 作为专制主义的学校, 298—299
- 女性主义 (feminism): 密尔思想中的, 316
- 封建主义 (feudalism): 与剩余劳动, 324, 325
- 费尔巴哈 (Feuerbach, Ludwig) 论宗教, 361; 马克思关于费尔巴哈的理论, 361
- 诚信 (fidelity): 合理的, 69; 原则, 112, 126
- 费尔默 (Filmer, Robert): 106, 116, 119, 133, 187; 基于亚当之父权权威的政治权力, 127; 论政治义务, 132; 自然臣服学说, 132; 洛克对其财产权理论的回应, 142—150; 论亚当的财产, 144
- 最终欲望 (final desires): 巴特勒, 441
- 愚蠢之徒 (fool): 霍布斯反对愚蠢之徒的理据, 68—69
- 强迫劳动 (forced labor): 作为工资关系, 344
- 公民权 (Franchise): 内容 (洛克), 140—141
- 自由而平等的人 (free and equal persons): 政治权力来源于同意, 126; 公平正义中的, 269n

自由 (freedom): 作为自由状态的自然状态 (洛克), 115; 对于自由的平等能力 (卢梭), 219; 三种形式, 220—221; 当与平等不冲突时, 233; 与社会契约, 241—244; 卢梭论强迫的自由, 242, 243—244; 联合, 288, 304; 思想, 302, 304; 自由讨论与发现真理, 302—303; 西季威克对天然自由的批评, 391—392

自由联合的生产者 (freely associated producers) (马克思): 355n, 356; 社会的两个阶段, 359; 生产者自由联合的社会, 362—363; 异化的消失, 362—364

套票者 (free-riding): 243—244

自由意志 (free will) (卢梭): 197, 215, 243; 与基于理性的行动, 217—218, 219; 作为慎思理性的能力, 223; 与普遍意志, 234; 与道德自由, 243

弗雷格 (Frege, Gottlob): 192

法国大革命 (French Revolution): 193

根本利益 (fundamental interests): 霍布斯, 34, 46, 55, 62, 67, 105; 自我保存、夫妻情感与舒适生活之手段 (霍布斯), 42, 46, 70; 大家共同的, 48; 对社会契约的限制, 129; 卢梭的社会契约的一部分, 217—218; 公民的根本利益使得普遍意志能够成为公共利益, 225, 228, 230, 236; 人性所决定的, 225—226, 228; 自由与独立的根本利益, 243; 密尔, 289

根本的自然法 (Fundamental Law of Nature) (洛克): 109, 112—115; 基于上帝的权威, 110—111; 阐述, 113; 把所有的人都联合成一个自然的共同体, 114; 与理性、自由及普遍善的联系, 115; 内容, 117—118; 作为天赋权利的基础, 118—121; 与拥有财产的天赋权利, 119; 作为分配原则, 120; 对政治权力的约束, 125; 保护无辜者的义务, 126; 作为基本的法律, 127; 两种天赋权利, 144; 与支持合法政府的义务, 171—172

465

高希尔 (Gauthier, David): 37

普遍利益 (general interest): 社会的, 185—186

普遍意志 (general will): 与社会契约, 222; 含义, 223—228, 229—237; 作为公民的意志, 224; 欲求公共的善, 224, 227; 五个相关问题,

224, 227—228; 取决于公民拥有共同的利益, 225, 228; 作为共享的慎思理性的形态, 227; 其他相关的五个问题, 229; 视角, 229; 与法律、正义及平等的规则, 231—235; 目标的普遍性, 232; 欲求正义与平等, 232—233; 作为投票者的视角, 234; 与道德自由及公民自由, 235—237; 与稳定性, 237

杰拉斯 (Geras, Norman): 36, 346; 论马克思的正义观, 342—344, 345n

德国 (Germany) 未能实现民主, 8—9; 魏玛德国的六个特征, 8—9; 魏玛政权, 9

不公正划分 (Gerrymandering): 选取, 18; 术语的起源, 18

吉本 (Gibbon, Edward): 50

基尼系数 (Gini-coefficient): 对不平等的衡量, 406

上帝 (God): 我们服从上帝的义务, 43—44; 颁布自然法, 109—110; 因创造万物而享有的合法权威, 110—111; 基于全能的权威 (霍布斯): 111; 人类是上帝的财产, 121; 对上帝的义务, 125; 与我们的道德构成, 435; 巴特勒假定上帝的存在及其意图, 435; 无须诉诸上帝也能理解巴特勒的观点, 447; 对上帝的爱与我们的恰当的善, 450

善 (good): 根本的 (霍布斯), 55; 与合理的利益, 56; 霍布斯的以自我为中心的解释, 57; 作为自愿行为的目的, 61; 法 (霍布斯), 83—84; 共同的 (霍布斯), 84; 没有共识 (霍布斯), 84; 与功利主义, 176; 共同善与普遍意志, 224, 227; 作为愉悦的情感 (西季威克), 397, 399; 功利主义的善的特征, 398

政府 (government): 委托权, 122; 专制政府永远不合法, 125; 解体 (洛克), 135—137; 宪政政府, 136

格罗特 (Grote, John): 377

哈贝马斯 (Habermas, Jurgen): 商谈伦理学, 19

幸福 (happiness): 作为终极目的 (密尔), 258—259; 作为生活方式而非情感 (密尔), 259; 与满意, 264; 作为唯一的善, 300; 古典功利主义中快乐超过痛苦的总量, 378; 与功利原则, 396; 自我的幸福作为显见的义务, 448

哈特 (Hart, H. L. A.): 279

哈佛大学 (Harvard University): 380

黑格尔 (Hegel, G. W. F.): 192; 与和解, 10; 理性的诡计, 362

海德格尔 (Heidegger, Martin): 6

霍布斯 (Hobbes, Thomas): 23—99; 现代道德哲学的开端, 24; 正统宗教观点, 24—25; 两条反对路线, 25; 功利主义的反对, 25—26, 394—395; 世俗道德主义, 26—30; 巴特勒的反对, 417—418, 421, 433, 437, 452; 现代无神论的主要代表 (巴特勒), 418; 与心理利己主义, 439

霍布斯命题 (Hobbes's thesis): 作为战争状态的自然状态, 41, 48—49; 理据, 48—52; 总结, 49; 纲要, 52—53

人道 (humanity): 情感 (卢梭), 201

人性 (human nature): 不稳定的特征, 35—36; 霍布斯关于人性的世俗学说, 38; 倾向于解体, 41; 固定的, 41—42; 与力量的平等, 42—44; 主要特征, 42—48; 竞争性的, 44—45; 以自我为中心的, 但不是利己主义的, 45—46; 与道德共识, 186; 与功利原则, 186; 卢梭的观点, 197—201; 与社会生活, 204—205; 自然善的含义, 206, 214; 人性天生是善的 (卢梭), 207—208; 争论的关键问题, 210—211; 只有在通过社会契约建立起来的社会中才能得到实现, 242; 边沁的利己主义解释, 256; 密尔的解释, 269; 巴特勒的观点 (作为对霍布斯的回应), 418, 419—422; 人性的各部分被整合进层级化的秩序结构中, 420; 适合于生活在社会中, 421—422, 432—433, 455

466

休谟 (Hume, David): 159—187, 418, 423, 424, 438, 441, 443; 洛克的批评, 15, 164; 对巴特勒的回应, 452

哈奇森 (Hutcheson, Frances): 162, 392, 393, 417, 418, 422, 425, 452

假言命令 (hypothetical imperatives): 霍布斯的自然法作为假言命令, 64; 与绝对命令, 65

意识形态意识 (ideological consciousness): 10n; 作为虚假的意识, 342; 对利润、利息与地租之正义的虚假信念, 349; 与资本主义的作为正义, 354; 定义, 359—360; 在共产主义社会的消失, 359—362; 两种形态, 360; 通过民主的经济计划来消除, 364, 365, 366, 372

假象 (illusions): 意识形态意识的一种形态, 360

个性 (individuality): 292; 与多数人的意志, 285; 作为人类的永恒利益, 295; 条件, 304; 含义, 308—309; 作为心理原则, 308—311; 使信仰与生活计划成为自己的, 310

不平等 (inequality) (卢梭): 自然的与政治的, 196; 起源, 202—204; 问题, 245—246

初始状态 (initial situation): 道德判断, 16—20; 广为传播的理念, 20

制度 (institutions): 社会制度及其影响, 206, 214; 基本制度与投票, 232

利益 (interests): 合法的 (洛克), 129; 特殊利益与个人意志, 223, 224; 特殊利益与不公正的投票, 226—227; 作为不断进步之存在物的人类的永恒利益 (密尔), 289—290, 291, 292, 295, 296, 301—305; 永恒利益的定义, 301—302。另见根本利益

人际比较 (interpersonal comparison): 功利的, 389—390, 400—402; 功利人际比较的两个条件, 401; 限制, 403—408; 背后的伦理假设, 404, 405—406

直觉主义 (intuitionism): 作为伦理学方法 (西季威克), 378, 383; 与完善主义, 384; 功利主义优于 (西季威克), 390; 与巴特勒的赞成, 431

詹姆斯国王二世 (James II, King): 105—106

詹姆斯 (James, William): 380

司法复审 (judicial review): 4—5, 85

明智的旁观者 (judicious spectator): 道德哲学的重要理念, 165; 视角 (休谟), 184—187, 375, 376—377; 对道德判断之共识的解释, 185, 186; 作为共同的视角, 185—186

正义 (justice): 与共同善, 5; 正义的管理理念, 7—8; 存在于契约中的 (霍布斯), 83; 霍布斯《利维坦》中的, 95—97; 与获得自己劳动产品的权利 (洛克), 146, 148; 人为之德 (休谟), 177—184; 与财产权 (休谟), 178; 三条原则 (休谟), 179; 基于公共功利 (休谟), 180; 正义的可能性与人性的善 (卢梭), 207; 与合理的政治义务, 215; 普遍

意志所欲求的, 232; 正义观念的四个问题, 237; 密尔的解释, 270—283; 不同类型(密尔), 272—273; 在道德中的位置, 272—275; 密尔论正义的本质, 276; 密尔的正义原则, 297—298; 对生活计划的限制, 311; 与作为政治价值的自由(密尔), 312; 马克思的正义概念, 335—353; 狭义的司法意义上的正义(马克思), 336, 337—342, 354—355; 不存在普遍的正义原则(马克思), 339; 不仅仅作为司法概念(马克思), 343; 马克思正义理念的一致性, 354—356; 马克思为什么不讨论正义, 356—359; 共产主义超越了正义, 370—372; 西季威克的解释, 385—388; 西季威克解释的图解, 387

作为公平的正义(justice as fairness)(罗尔斯): 13, 139; 社会契约的作用, 17; 与原初状态, 20; 与证明, 112; 假设的、非历史的契约, 131; 追随卢梭, 234, 266; 与道德心理学, 269—270; 人的观念, 269n; 与公共理性, 296; 与密尔的类似之处, 313; 与马克思对自由主义的批评, 321

证明(justification): 与自由主义, 13; 洛克的证明与政治自由主义, 112

康德(Kant, Immanuel): 192, 379, 443; 论原初契约, 14, 15; 社会契约的目的, 16; 论假言命令, 64—65; 实践推理的两个程序, 65; 论自尊, 199—200; 西季威克不把康德的伦理学视为独立的伦理学方法, 384; 与巴特勒的相似之处, 414; 与合理信仰, 452

劳动(labor): 对劳动产品的权利(洛克), 146, 148; 剩余的或为付酬的(马克思), 323; 不是所有财富或使用价值的源泉(马克思), 330; 资本家的剥削(马克思), 344; 与正义生产的唯一相关因素(马克思), 351—352; 共产主义社会的有吸引力的和根本的需要, 370

劳动力(labor power)(马克思): 资本主义社会中的独立, 325—326, 329; 生产的价值多于维持其自身所需的价值, 326; 生产的价值多于其市场价值, 332

劳动价值论(labor theory of value): 洛克, 148; 目的, 326—327; 马克思, 328—332, 334; 要点, 329—331, 351; 不能令人信服的观点, 331; 劳动作为生产的特殊要素, 349; 生产的唯一社会相关因素, 355;

揭穿关于资本主义的错觉, 360

拉什利特 (Laslett, Peter): 论第二论文的出版, 106n

拉斯威尔 (Lasswell, Harold): 7

法(律)(law): 良善的与正义的(霍布斯), 83, 92—93; 必须是正义的(霍布斯), 83; 性质, 109; 上帝颁布的自然法, 109—110; 只有通过天启才能知道神法, 110; 都市的或实证的与自然法的, 110; 与理性、自由及普遍善的联系(洛克), 115; 与普遍意志, 235—236; 与正义, 273—274

法律制定者或立法者 (law - giver, or legislator): 作用(卢梭), 237—238, 240, 241; 最初通过社会契约建立社会(卢梭), 241

自然之法 (Law of Nature) (洛克): 理性所知道的, 114

自然法 (Laws of nature) (霍布斯): 无须神学假设就能理解 27, 37; 作为理性的指令(霍布斯), 27—29; 作为上帝之法, 28; 作为理性原则, 54, 60—61, 63, 64; 作为合作的公平条款, 54—55; 在其他人也遵守的情况下遵守自然法是理智的, 55; 作为上帝的命令的传统观点, 63; 作为理智地遵守的理性原则, 64; 作为集体理性, 64; 作为假言命令(霍布斯), 64—66; 和平的必要条件, 67; 使社会生活成为可能, 67; 霍布斯的清单, 71—72; 霍布斯《利维坦》中的线索, 98—99

罗森 (Lawson, George): 123, 137

合法性 (legitimacy): 与同意(洛克), 107; 洛克的基本理论, 124—128; 政体的合法性是政治义务的必要条件, 134; 对洛克观点的检验, 151; 与功利原则, 175; 政治合法性与普遍意志, 223; 合法性的自由主义原则(罗尔斯), 296。另见政治合法性

列宁 (Lenin, Vladimir): 3

469 《利维坦》(Leviathan): 重要性, 23

自由主义 (liberalism): 与民主政府, 4; 三个主要的历史起源, 11; 主要理念, 11—13; 三个要素, 12; 与基本自由, 12; 核心理论, 13—16; 密尔的理论, 313; 马克思作为自由主义的批评者, 320—321, 322; 与私人财产权, 322

自由主义的政治概念: 三个要素, 12

自由主义的社会主义 (liberal socialism): 四个要素, 323

自由至上主义 (libertarianism): 322; 不是自由主义的, 13; 右翼与

左翼, 367—368

自由权 (liberties): 霍布斯, 81

自由 (liberty): 理念, 3; 霍布斯《利维坦》中的线索, 94—95; 洛克, 151; 密尔的自由原则, 284—296, 298; 消极的与积极的, 321

良心自由 (liberty of conscience): 120, 288, 302, 304; 洛克与密尔的不同解释, 309—310

趣味与追求的自由 (liberty of tastes and pursuits) (密尔): 303—304

思想自由 (liberty of thought): 密尔, 293—294

林肯 (Lincoln, Abraham): 葛底斯堡演说, 6

洛克 (Locke, John): 103—155; 论同意, 14; 社会契约, 14—16; 抨击查理二世, 15; 《政府论》下篇, 23; 论创造的权利, 43

国王路易十四 (Louis XIV, King): 106, 109

麦克弗森 (MacPherson, C. B.): 论洛克的财产权理论, 139

梅因 (Maine, Henry): 400n

曼德维尔 (Mandeville, Bernard): 418, 439

托马斯·曼 (Mann, Thomas): 6

边际生产力 (marginal productivity): 边际生产力分配理论与马克思, 346—349

市场 (markets): 与垄断, 246; 竞争, 306; 自由竞争与资本主义, 325

婚姻 (marriage): 与平等, 298

马歇尔 (Marshall, Alfred): 393

马克思 (Marx, Karl): 319—372

马斯特斯 (Marsters, Roger): 208

物质主义 (materialism): 霍布斯的, 29

莫里斯 (Maurice F. D.): 377

生产资料 (means of production) (马克思): 财产权, 323; 资本家控制, 324—325; 获得生产资料的平等权利 (马克思): 352, 355

形而上学 (metaphysics): 巴特勒对此兴趣不大, 417, 452

伦理学方法 (method of ethics): 标准 (西季威克), 384—385

《伦理学方法》(Methods of Ethics): 重要性, 377—379

- 米契尔曼 (Michelman, Frank): 4
- 密尔 (Mill, James): 251, 252—253, 393
- 密尔 (Mill, J. S.): 251—316; 如何与洛克及卢梭联系起来, 266
- 混合型宪政体制 (mixed constitution): 122—123, 130; 定义, 105; 是合法的 (洛克), 105, 130—131
- 莫林纳 (Molina, Luis de): 23
- 君主制 (monarch): 专制君主制不合法, 130; 费尔默论, 142
- 货币 (money): 起源 (洛克), 149, 174
- 垄断 (monopoly): 与不公平市场, 246
- 孟德斯鸠 (Montesquieu, Baron de): 191, 241
- 摩尔 (Moore, G. E.): 380, 397
- 道德含义 (moral, meaning of): 休谟, 164
- 道德构成 (moral constitution) (巴特勒): 作为人性, 435; 与激情, 436; 适合于人性的条件, 437
- 道德经验 (moral experience) (巴特勒): 作为巴特勒理论的基础, 423, 425; 提供关于我们本性的知识, 427; 与良心的权威, 428; 与权威原则, 430; 自成一格, 431; 体现道德构成, 437; 作为道德权威的基础, 453
- 道德自由 (moral freedom) (卢梭): 247; 社会契约使之成为可能, 208; 使我们成为自己的主人, 221, 242; 与普遍意志, 235—237; 只有在社会中才可能, 236—237
- 道德 (morality) 正义在道德中的位置, 272—275; 密尔的定义, 273—274; 作为意识形态 (马克思), 337—338; 巴特勒作为捍卫者, 417
- 道德动机 (moral motivation): 密尔论, 280—283; 我们本性的自然延伸 (密尔), 281
- 道德本性 (moral nature): 作为道德情感 (巴特勒), 424
- 道德义务 (moral obligation): 霍布斯思想中没有道德义务的概念, 66, 68—71; 与公平与诚信有关, 71
- 道德舆论 (moral opinion): 通常不合理, 且基于风俗与偏见 (密尔), 285—286
- 道德哲学 (moral philosophy): 霍布斯的定义, 66; 作为自然法的科

学, 67, 68

道德权力 (moral powers): 公平正义理论中的, 270n

道德进步 (moral progress): 密尔, 301

道德心理学 (moral psychology): 休谟的解释, 183, 184, 186, 187; 卢梭, 207—208; 密尔, 264—265, 269, 280—283, 300—301, 308; 重要性, 313; 巴特勒关于德福一致的解释, 447

道德相对主义 (moral relativism): 只明显出现在马克思的思想中, 343

道德权利 (moral rights): 霍布斯思想中不存在道德权利的观念, 66; 与正义, 273; 与正义及功利 (密尔), 274—275; 三个特征 (密尔), 275—277; 特殊分量, 275—278; 具有不证自明的特征, 276; 拥有反对现存法律的力量, 276; 与个人的基本需要, 277; 与自由原则, 290, 291; 作为人类的永恒利益 (密尔), 301。另见天赋权利

道德感 (moral sensibility): 休谟, 177—178; 与功利原则, 186

互利 (mutuality): 与社会合作, 87。另见互惠

自然义务 (natural duties): 与人为的义务 (休谟), 169; 支持合法政府 (洛克), 171—172

本性善良 (natural goodness) (卢梭): 人的, 195, 197—198; 两个理由, 205; 对社会的影响, 206—207, 214; 卢梭的学说, 208—209; 卢梭反对霍布斯, 209

自然主义 (naturalism): 休谟, 164—165; 休谟道德哲学的, 183, 184

自然法 (natural law): 被人的理性能力所认识, 109; 含义, 109—112; 与神法的区别, 110; 作为权利与正义原则, 110

天然的自由 (natural liberty): 242

天赋权利 (自然权利, natural right (s)): 定义, 37; 霍布斯, 43; 根本的自然法作为其基础 (洛克), 118—121; 推论, 119; 依赖于先在的义务, 120; 天赋的财产权与根本的自然法, 144; 意味着保存, 145, 146; 密尔的否认, 293—296

诺伊豪泽尔 (Neuhouser, Frederick): 216n

牛顿 (Newton, Isaac): 25

尼采 (Nietzsche, Frederick): 192

诺奇克 (Nozick, Robert): 121; 自由至上主义, 367

客观性 (objectivity): 道德的 (西季威克), 381, 383

奥金 (Okin, Susan): 127n

《论代议制政府》(On Representative Government) (密尔): 314—316

原初状态 (original position): 公平正义理论中, 20

原罪 (original sin): 奥古斯丁的学说, 205, 208—209

重叠共识 (overlapping consensus): 267n

所有权 (ownership) (马克思): 作为永续获取剩余价值的战略位置, 348; 作为对所有权之回报的利润、利息与地租, 348—349, 351; 对生产资料的占有, 365

牛津大学 (Oxford, University of): 377

快乐主义的困境 (paradox of hedonism): 巴特勒论, 439

议会 (Parliament): 与公民权, 140—141; 与 1688 年革命, 167

议会的至上地位, 123

激情 (passions): 在道德构成中的恰当地位, 436; 本身不是邪恶的, 436; 从经验的角度来思考 (巴特勒), 437

父母权威 (paternal authority): 不能推导出政治权力 (洛克), 127, 132

人民 (people, the): 宪法权力, 122; 作为主权者的公民群体, 222

可臻完善性 (perfectibility) (卢梭): 人类的, 197—198, 218, 233, 243, 363; 作为自我完善的潜能, 215; 只有在社会中才可能, 236

完善主义 (perfectionism): 176; 密尔, 269, 299, 309; 在密尔思想中的地位, 311—313; 西季威克错误地将它消融于直觉主义, 384

人类的永恒利益 (permanent interests of humankind) (密尔): 301—305; 与平等正义的权利, 301—302; 清单, 301—302, 305; 与思想及讨论的自由, 302—303; 在平等状态的社会中, 304—305; 与坚定偏好的标准, 305—308

人 (人格, person (s)): 霍布斯的定义, 79; 自由而平等的人 (洛克), 107; 卢梭的规范理念, 225—226, 228; 规范概念, 269n

个人财产权 (personal property): 与基本自由, 12

哲学知识 (philosophical knowledge): 《利维坦》的定义, 30—31

庇古 (Pigou, Arthur): 393

生活计划 (plan of life): 制定自己的, 310

柏拉图 (Plato): 3

快乐 (pleasure): 快乐与痛苦的能力, 300; 不可能是所有的欲望的对象 (巴特勒), 444

快乐 (pleasures): 高级的与低级的 (愉悦), 254—263, 307—308; 作为愉悦的活动 (密尔), 259, 261; 边沁的观点, 260—261; 数量与质量 (密尔), 262—263

政治权威 (political authority): 性质 (洛克), 116; 合法性的标准, 128—131; 作为委托权, 134, 136; 财产权不是其基础, 145; 与功利主义, 161; 起源 (卢梭), 202—204; 源于同意, 216—217; 普遍意志所证明, 223

政治概念 (political conception): 基本利益的作用, 46—47; 四个问题, 215, 237

政治合法性 (political legitimacy): 与社会契约, 15; 洛克的观点, 122—137, 160; 洛克的标准, 128—131; 与同意, 174。另见合法性

政治自由主义 (political liberalism): 13

政治自由 (political liberties): 12; 公平价值, 321

政治义务 (political obligation): 132; 与社会契约, 15; 洛克, 128; 个人政治义务的基础 (洛克), 131—135; 要求参加的同意, 132—133; 合法政体的必要条件, 133—134

政党 (political parties): 在俾斯麦德国作为压力集团, 8。另见托利党、辉格党

政治哲学 (political philosophy): 其受众是公民, 1; 对其权威性的要求, 13; 四个问题, 1—9; 柏拉图式的观点与民主的观点, 3—4; 对民主政治的影响, 3—5; 政治的而非柏拉图式的, 4; 公共角色, 5; 教育功能, 5—6; 四个功能, 10—11; 并无准确的判断程序, 135

政治价值 (political values): 榜样的, 6

贫困 (poverty): 235

权力 (power): 被定义为实现善的工具, 43; 对权力的欲望 (霍布

斯), 43, 50, 58—59; 霍布斯的定义, 46—47, 59; 作为好的声誉, 65, 91; 主权者的权力(霍布斯), 81—82, 83; 最高的与无限的, 86; 人民的宪法权力, 122, 124; 作为委托权力的政治权力, 124; 洛克对政治权力的定义, 125; 合法权威的一种形态, 125; 宪法的与日常的, 135—136; 与权威(巴特勒), 427。另见政治处权威

实践理性(practical reason): 霍布斯的观点, 53—71; 两种形式理性与合理性, 54; 自我分裂(西季威克), 378—379, 382, 383; 与功利主义, 399。另见理智的, 合理性, 理性, 理性的

价格(prices): 配置功能与分配功能, 350—353

骄傲(pride): 对判断的扭曲, 69

尊严原则(principle of dignity)(密尔): 300

人道原则(principle of humanity)(休谟): 178; 作为心理倾向, 184, 185, 186; 定义, 184—185; 作为同胞情感, 186; 与明智旁观者的视角, 376—377

自由原则(principle of liberty)(密尔): 284—296; 作为公共理性原则, 286, 287, 289, 291; 被列举出来的基本自由不包括一般的自由, 288; 当不可应用时, 289; 基于最宽泛意义上的功利, 289; 阐释与说明
471 的, 290—293; 为什么没有例外, 291, 294—295

反思原则(principle of reflection): 巴特勒的, 422

现代世界的原则(principle of modern world)(密尔): 297—298; 巴特勒的清单, 450—451

正义原则(principle of justice): 罗尔斯的与密尔的接近, 267; 罗尔斯的阐述, 267_n

囚徒困境(Prisoner's Dilemma): 69; 与自然状态的形式结构, 73—77; 例证, 74—75, 88—89

私有财产(private property): 的天赋权利(洛克), 119; 生产资料的私有财产权是剥削的基础(马克思), 350, 355; 马克思为什么反对, 352。另见财产

利润(profit): 利润最大化是资本家的目标(马克思), 328

许诺(promising): 与囚徒困境, 75; 自然状态中, 75; 未进入功利主义者的视野, 161; 与契约, 179

财产(财产权, property): 上帝的, 121; 基于自然法而非同意的对

财产的尊重义务, 126; 先于政府而存在, 但不是政府的基础 (洛克), 128; 财产权不是政治权力的基础, 128, 142, 143—144, 145—146; 与等级制国家 (洛克), 138—155; 作为一组权利, 142—143; 两种用法, 143; 与自保手段的天赋权利, 145; 自然状态中的自由使用权, 145; 财产权是有条件的, 147; 世界被赠予所有的人 (洛克), 147; 基础 (洛克), 148; 洛克的两个时期的解释, 149—150; 对洛克来说是协定性的, 149—150; 正义原则 (休谟), 179; 规则, 181; 洛克与休谟的观点, 183—184, 187; 起源 (卢梭), 201; 财产权的证明与认可财产权的民主 (罗尔斯), 320—321; 生产资料的财产权使剥夺剩余价值成为可能 (马克思), 330; 私人财产与剥削, 350; 马克思为什么反对私人财产权, 352。另见私人财产权

认可财产权的民主制 (property - owning democracy): 公平正义理论中的, 320—321

限制性条款 (provisos): 洛克关于财产权的限制性条款, 148

公共善 (public good): 107n; 霍布斯思想中的, 92; 与私人利益不一定是协调的 (巴特勒), 439—440

公开性 (publicity): 正义规则的 (休谟), 180—181

公共政治文化 (public political culture): 6

公共理性 (public reason): 理念的起源 (卢梭), 231; 定义, 231n; 与密尔的自由原则, 286, 287, 289; 作为公共理性原则的自由原则, 291, 292, 293, 296; 是可接受的理由, 296

拉斯达尔 (Rashdall, Hastings): 397

472

合理的 (rational, the): 与为自己的利益而行动, 54; 与理性的区别, 56; 成为合理的行为者的欲望, 58—60; 霍布斯定义的合理的人, 62; 与社会合作, 63; 作为理性的基础, 66。另见实践理性, 合理选择, 合理性

合理的好处 (rational advantage) 与个人的善, 56; 洛克思想中的, 129

合理选择 (rational choice): 原则, 56, 58, 60

合理利己主义 (rational egoism): 作为伦理学方法 (西季威克), 382, 383

合理直觉主义 (rational intuitionism): 巴特勒赞成, 423。另见直觉主义

合理性 (rationality): 洛克思想中的, 129; 集体的合理性与帕累托, 152; 联合体, 152—153

合理的社会 (rational social world) (马克思): 361

现实主义的乌托邦 (realistic utopia): 与政治哲学的功能, 11

理性 (reason): 的权威, 2—3; 与理性且理智的人的证明, 13—14; 缺陷 (霍布斯), 36, 418; 可能是同情的敌人 (卢梭), 200—204; 慎思理性与自由意志, 223, 224, 227, 231, 236—237, 243; 与普遍意志, 227, 243; 与公共道德舆论, 287—288

理性的 (reasonable, the): 心胸开阔的, 54; 与自然之法, 54; 被证明为合理的 (霍布斯), 55; 与合理的区别, 56; 与公平的社会合作的原则, 57; 原则, 60; 以合理的为基础 (霍布斯), 62, 64; 与社会合作, 63; 作为集体合理性 (霍布斯), 66; 与自然法, 129

理性化 (reasonableness): 与实践理性, 54; 与自我克制, 87; 欲望的理性化, 88; 与未成年人, 217; 与心胸开阔 (巴特勒), 428

理性的人 (reasonable person): 关注公平, 70

理由 (reasons): 与普遍意志, 234, 243; 自由原则排除了某些理由, 291

背叛 (rebellion): 违背理性 (霍布斯), 68

互惠性 (reciprocity): 218; 与公平条款, 56—57; 与社会合作, 56—57, 87; 原则, 61; 卢梭的互惠原则, 199; 密尔的互惠原则, 282, 304—305

反思的平衡 (reflective equilibrium): 452, 452n

相对主义 (relativism): 霍布斯, 161, 394

宗教 (religion): 238; 霍布斯论, 38; 人民的宗教利益, 48; 宗教学说为洛克的观点提供背景, 121; 与个性, 309; 宗教战争, 309; 意识形态意识的错觉, 361

地租 (rent): 被地主获取的自然产品 (马克思), 347

声望 (reputation): 有声望的力量 (霍布斯), 65, 91

怨恨 (resentment): 巴特勒, 433—434; 不是报复, 434; 恰当功能, 436

反抗 (resistance) (洛克): 反抗的权利, 122—123; 反抗的条件, 134—135

尊重 (respect): 与平等, 247; 他人的与自我的, 248。另见自我尊重

革命 (revolution): 洛克论, 172; 劳动阶级的, 357—358

李嘉图 (Ricardo, David): 162, 393

正当 (right, the): 与功利主义, 176

权利 (right): 创造的权利 (洛克), 111; 惩罚过错者的行政权力, 118; 财产权是有条件的而非绝对的 (洛克), 147; 抽象权利与密尔, 293—296。另见道德权利, 天赋权利

权利 (rights): 天赋权利清单 (洛克), 118—119; 社会契约中的交换权利, 220—222; 与正义, 274; 证明法律权利的两种方式, 277; 基本权利与洛克的两部分标准, 278—280; 与总体功利, 278—280; 平等权利与密尔, 279; 与功利, 293; 天赋的 (抽象的), 293—296; 权利观念与功利的人际比较, 404—405。另见道德权利, 天赋权利

罗伯斯庇尔 (Robespierre, Maximilien): 193

罗默 (Roemer, John): 351n, 366

卢梭 (Rousseau, Jean - Jacques): 191—248

黑麦房阴谋 (Rye House Plot): 108

圣西门 (Saint - Simonians): 252, 252n

惩罚 (sanctions): 三种类型, 274; 与公共功利, 274

斯坎伦 (Scanlon, T. M.): 246n; 非自利的契约论, 125

资源的稀缺 (scarcity of resources): 44

自卫权 (self - defense, right of): 117

自我发展 (self - development): 与个性 (密尔), 308—309, 311

自爱 (self - love): 性质 (巴特勒), 426, 440; 我们本性中合理的, 但不是权威的原则, 429; 与理性及良心的权威并不存在本质的冲突, 429, 447; 快乐主义与合理计划的观念, 445; 不同种类, 446; 与良心, 453。另见卢梭的自爱

自保 (自我保存, self - preservation): 作为根本利益 (霍布斯), 46—47, 64, 70; 并不总是最强的欲望, 47—48; 目的 (霍布斯), 65;

不可剥夺的权利, 82; 权利与义务 (洛克), 117, 118

自我实现 (self-realization): 平等权利 (马克思), 343—344; 与类生活 (马克思), 363

自我尊重 (自尊, self-respect): 与平等, 245, 247; 与尊严 (密尔), 265

473 森 (Sen, Amartya): 406n, 411n

正义感 (sense of justice): 与社会合作, 57; 关于人民的规范事实 (休谟), 182; 我们的平等能力 (卢梭), 219; 与功利原则 (密尔), 271—272

狡猾的恶棍 (sensible knave): 休谟, 182, 185

沙夫茨伯利 (Shaftesbury, Earl of): 105, 106, 108, 417, 418, 421, 453

西季威克 (Sidgwick, Henry): 162, 176, 375—415; 对功利原则的证明, 257

奴隶制 (slavery) (马克思): 与剩余劳动, 324, 327; 买卖奴隶的契约在资本主义社会中是无效的, 340; 与资本主义不协调, 340—341

奴隶 (slaves): 缺乏意志, 217

斯密 (Smith, Adam): 162, 393

社会契约 (social compact): 见 social contract

社会契约 (social contract): 与合法的政治秩序, 13—14; 特征, 13—20; 作为理性的理念 (康德), 14—15; 实际的与非历史的, 14—15; 不同观点, 14—16; 实际的与假设的, 15; 作为政治合法性或政治义务的试金石, 15; 定约各方的性质, 16—17; 初始状态了, 16—20; 定约各方的知识, 17; 涉及利益的规范化, 226; 与功利主义, 399

社会契约 (social contract) (霍布斯): 与霍布斯的物质主义, 29—30; 提供关于利维坦的哲学知识, 30; 霍布斯的解释, 30—35; 作为分析的工具, 31; 给主权者提供权力, 31; 对主权者的授权, 32—33, 80—82; 假设的而非实际的, 33, 34; 三种可能的解释 (霍布斯), 34—35; 使我们脱离自然状态, 77, 90—91; 主权者不是契约的定约方, 80—81, 91; 条款 (霍布斯), 81—82; 屈服于人们达成的条约, 93

社会契约 (social contract) (洛克): 在霍布斯思想与洛克思想中的功能, 107, 122, 160; 放弃实施惩罚的天赋权利, 118—119; 与根本的自

然法, 119; 洛克对“社会契约”的用法, 123—124; 把人民团结成政治社会, 123—124; 原初的同意, 124—125; 对政治合法性的检验, 128—129, 172; 与理想的历史, 129—130, 131; 假设的而非历史的, 131; 人民签订的, 而非与政府签订的, 136; 洛克对财产权的说明, 138—139; 与等级制国家, 150; 洛克等级制国家的合理性, 153—155; 直觉观念是协议, 159; 休谟对洛克的批评, 165—173; 与事实不符(休谟), 167; 洛克解释的两个部分; 洛克的标准, 174—175

社会契约(social contract)(卢梭): 最早的社会契约具有欺骗性, 202—203; 与卢梭第二论文的关系, 206—207; 问题, 207, 214—215, 219—220; 社会契约的假设与普遍意志, 214—218; 与正义的政治概念, 215—216; 卢梭的理念, 216—222; 四个假设, 217—219; 涉及利益的规范化, 226; 实现道德自由与公民自由, 235; 假设了相互依赖, 236, 240; 现时的解释, 236; 以社会契约为基础的社会能够以多种方式实现, 241—242; 与自由, 241—244; 与公民的平等, 246—247; 与最高水平的平等, 247—248

社会合作(social cooperation): 条款, 20; 要求强有力的主权者, 36; 双方的合理利益与公平条款, 56; 不同于有效的社会合作活动, 56; 与互惠性, 56—57, 87; 能力, 57; 定义, 62—62; 与互利, 87

社会制度(social institutions): 不改变人的本性(霍布斯), 42; 与人性, 48; 对于合理的自我克制与公平来说是必要的, 87

社会主义(socialism): 自由主义的社会主义的四个要素, 323; 马克思的正义观的影响, 337; 价格机制的使用, 350; 不存在剥削或未付酬劳动, 364; 第一个缺陷, 366—367

474

社会权力(social power): 密尔的一般平衡观点, 315

社会联盟(social union): 369—370

社会(society): 有效管理的可能性(卢梭), 210—211; 人性全面表现的必要条件(卢梭), 218; 人们之间的相互依赖(卢梭), 221—222; 对我们来说是必要的和自然的(密尔), 282; 最好状态(密尔), 302

主权者(sov​er​eign, the): 内战的唯一药方(霍布斯), 33, 34; 并不改变人性, 42; 消除暴力死亡的恐惧, 44—45; 功能与权力(霍布斯), 55, 67—68, 73—88; 反抗主权者(自卫)的权力, 61; 作为人为的人格, 67, 79; 稳定社会的功能, 73, 88, 90, 92; 通过制度化或征服而建立,

77; 改变推理的背景条件, 78; 授权, 79; 被授权为所有人的代理人, 80—81; 在宪政民主制度中人们作为主权者, 86; 霍布斯关于绝对权力的回归权理论, 86; 人格的与宪政的, 86; 《利维坦》的线索, 97—98; 作为人民大会 (卢梭), 211

斯宾塞 (Spencer, Herbert): 389, 391, 400

稳定 (stability): 与法律保障, 73; 维护社会稳定作为主权者的功能, 73, 78; 有利于人的幸福, 215; 与普遍意志, 237; 与动机, 239, 241; 与平等, 247

稳定的平衡: 囚徒困境中的, 75

国家 (state, the): 剥削的必要条件 (马克思), 338

自然状态 (state of nature): 16; 在霍布斯那里不是真实的, 30; 与霍布斯的物质主义, 30; 解释, 30—35; 作为战争状态, 32; 没有主权者的权威就会出现, 32; 理解的两种方式, 35; 作为共和国的解体, 39; 没有强有力的主权者, 49; 互相毁灭, 73; 与囚徒困境, 73—77, 89; 与许诺, 75; 与国家间的关系, 76; 脱离自然状态的三个条件, 77; 脱离自然状态的三个问题, 77, 90; 洛克, 114, 作为自由与平等的状态, 115—116, 128—129; 自然的财产权, 119, 149; 卢梭, 196—197, 201, 203; 理解的三种方式, 196; 霍布斯的与卢梭的观点, 205—206 作为原始状态而非战争状态 (卢梭), 209; 卢梭的社会契约不是在自然状态中签订的, 219

战争状态 (state of war): 性质 (霍布斯), 49; 霍布斯的心理学假设, 51—53

稳定状态 (stationary state): 密尔, 316

苏亚雷斯 (Suarez, Francisco): 23

《论妇女的屈从地位》 (Subjection of Women, The) (密尔): 297—299

最高法院 (Supreme Court): 与司法复审, 4

剩余劳动 (surplus labor) (马克思): 剥削, 395—396

剩余价值 (surplus value) (马克思): 即资本主义社会的未付酬劳动时间, 329; 作为偷窃的剥夺, 345; 资本家的剥夺, 345—346; 被生产资料的所有者获取, 348, 349

同情 (sympathy): 与道德判断, 164—165; 休谟的学说, 178

- 泰勒 (Taylor, A. E.): 37
- 目的论概念 (teleological conception): 完善主义的, 397; 功利主义的, 397, 398—399; 功利最大化概念的道德问题, 405—407
- 目的论学说 (theological doctrine): 洛克观点的基础, 120
- 理论与实践 (theory and practice) (马克思): 统一, 372
- 英格兰教会的三十九信条 (Thirty - nine Articles of Anglican Church): 377, 377n, 379—380
- 时间偏好 (time preference): 不存在于功利原则中, 401
- 廷德尔 (Tindal, Matthew): 419
- 托克维尔 (Tocqueville, Alexis de): 191, 252, 284
- 托兰德 (Toland, John): 419
- 宽容 (toleration): 洛克与密尔论, 309—310
- 托尔斯泰 (Tolstoy, Leo): 347
- 托利党 (Tory party): 252; 神权观, 165
- 极权主义 (totalitarianism): 卢梭思想的倾向, 241
- 三位一体公式 (Trinity Formula): 马克思, 348—349
- 真理 (truth): 关于正义与柏拉图式的观点, 3
- 求知的永恒利益 (permanent interest in knowing): 302—303; 了解学识总是有益的, 303
- 塔克 (Tucker, A. W.): 73
- 美国 (United States): 需要的五项民主改革, 11—12
- 和谐一致 (unity) (密尔): 想与他人和谐一致的内容, 282; 想与他人和谐一致及对利益的平等考量, 283
- 功利主义 (utilitarianism): 对霍布斯的利己主义的批评, 26; 直觉理念是普遍利益, 161; 区别于霍布斯的三种方式, 161; 一般评论, 161—163; 与经济学, 162; 与洛克社会契约学说的区别, 172—173, 174; 古典学说, 176, 378; 休谟, 187; 不能解释普遍意志, 229; 密尔与西季威克的证明, 257; 与个人权利, 293; 边沁、埃奇沃斯与西季威克的古典脉络, 375; 作为伦理学方法, 383; 与常识, 386; 支配地位, 393; 始于对霍布斯的回应, 394—395; 定义, 396; 非古典形态, 397—398; 可能变

体与完善, 398—400; 目的论性质, 397, 398—399; 与纯时间偏好, 401; 巴特勒的驳斥, 423

功利 (utility): 休谟的检验与洛克社会契约论的检验, 172—173, 174; 功利原则与政治合法性, 175; 功利原则与专制主义, 175; 与善, 176; 与权利, 176, 277—280; 古典原则, 176—177, 388—389, 396—400; 基于公共功利的正义 (休谟), 180; 来源于功利的权利 (休谟), 184; 功利原则与休谟的明智的旁观者, 186; 边沁的功利原则, 255; 功利原则与正义原则 (密尔), 267—268, 283, 300; 密尔对功利原则的证明, 272; 普遍功利是道德权利的基础 (密尔), 274—275; 功利原则与对利益的平等考量, 279; 对功利的欲望 (密尔), 280—288; 功利原则与道德动机, 281; 自然情感支持功利原则 (密尔), 281—282; 与他人和谐一致的欲望是功利原则的最后约束力, 283; 自由原则的基础, 289; 与正义和自由原则, 299; 功利的最大化要求正义与自由的制度安排, 306—307, 308; 三种不同的概念, 375; 休谟的理念, 376; 边际递减 (休谟), 377; 如何估计, 389; 功利原则作为合理伦理学方法的基本原则, 390—391; 与平等, 392; 功利的基数测度, 401—402; 冯·诺伊曼—摩根斯顿 (Von Neumann - Morgenstern) 测度不是对基数功利的测度, 402; 加总的对应原则, 402—408; 包含在定义中的道德观念, 405—406; 良心与功利原则不一致 (巴特勒), 422—423

乌托邦社会主义者 (utopian socialists): 356, 357; 作为反革命, 358

价值 (value): 商品的 (马克思), 333

虚荣 (vanity): 210; 霍布斯与卢梭的观点, 206

无知之幕 (veil of ignorance): 17—19, 152; 不同观点, 19

美德 (virtue): 休谟的心理学解释, 183; 美德生活与幸福的天然相容性 (巴特勒), 446; 对美德的爱作为真正的仁爱, 446

维多利亚 (Vittoria, Francisco de): 23

伏尔泰 (Voltaire, Francois - Marie Arouet): 194

自愿行为 (voluntary action): 霍布斯的定义, 61; 与强制, 71

投票 (voting): 投票权, 138, 140—142; 对投票的财产限定, 140—142; 与特殊利益的偏见, 226—227; 基于公民的根本利益的投票, 230—231; 与基本法, 232; 与普遍意志, 234, 235

工资关系 (wage relation): 如果劳动力的价值全部付给了工人, 工资关系就不是不正义的 (马克思), 341—342

瓦尔德伦 (Waldron, Jeremy): 13, 15n

沃尔泽 (Walzer, Michael): 2n, 7

战争 (war): 217; 非正义的, 117—118

瓦伦德 (Warrender, Howard): 的理论, 37

良序社会 (well-ordered society): 395; 公平正义的, 321

惠威尔 (Whewell, William): 377

辉格党 (Whig party): 105—106, 122; 拒斥洛克的观点, 137; 与同意学说, 165—166

征服者威廉 (William the Conqueror): 167

维特根斯坦 (Wittgenstein, Ludwig): 192

妇女 (women): 平等权利, 12; 的权利, 127n; 不是积极的公民 (卢梭), 222n; 妇女的平等 (密尔), 298—299

伍德 (Wood, Allen): 论马克思的正义观, 337—339

工人 (workers): 自我管理 (密尔), 316; 在生产中的社会地位, 327

工人阶级 (working class): 目标, 357—358; 解放, 358

0—1 规则 (zero-one rule): 功利加总的, 403—404

[illegible]

□ □ □ □ □ □ □ □ □ □
□ □ □ □ □ □ □ □
□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □
□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □
□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □
□ □ □ □
□ □